

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

Departamento de Sociología V (Teoría Sociológica)



TESIS DOCTORAL

Procesos intergeneracionales de integración/marginalización y de
(re)articulación de la identidad colectiva.
Aplicación al caso de la inmigración marroquí en la Comunidad Autónoma
de Madrid

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Antonio N. Álvarez Benavides

Directores

Alfonso Pérez-Agote Poveda
Michel Wieviorka

Madrid, 2013

**Procesos intergeneracionales de
integración / marginalización y de
(re)articulación de la identidad colectiva.
Aplicación al caso de la inmigración
marroquí en la Comunidad Autónoma de
Madrid.**

Antonio N. Álvarez Benavides

Universidad Complutense de Madrid,
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología,
Departamento de Sociología V: Teoría Sociológica.

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales,
Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologique (CADIS).

Dirigida por:

Alfonso Pérez-Agote Poveda
(Catedrático de la Universidad Complutense de Madrid).

Michel Wieviorka
(Directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales)

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA V: TEORÍA SOCIOLÓGICA.

ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALE DE PARIS
CENTRE D'ANALISE ET D'INTERVENTION SOCIOLOGIQUE.

**Procesos intergeneracionales de integración / marginalización y
de (re)articulación de la identidad colectiva. Aplicación al caso de
la inmigración marroquí en la Comunidad Autónoma de Madrid.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

Presentada por

ANTONIO NICOLÁS ÁLVAREZ BENAVIDES

Bajo la dirección de los doctores

Alfonso Pérez-Agote Poveda
Michel Wieviorka

Julio 2012

A Gloria, todos los días.

Aullemos, dijo el perro.
(LIBRO DE LAS VOCES)
José Saramago.

ÍNDICE.

AGRADECIMIENTOS.	15
PREFACIO.	19
INTRODUCCIÓN.	23
ACLARACIONES METODOLÓGICAS Y DE FORMATO.	33
OBJETIVOS.	37
Parte 1. El (IN)MIGRANTE ENTRE LO SOCIAL Y LO SOCIOLÓGICO.	41
1.1. El inmigrante como categoría social.	43
1.2. La configuración de la diferencia en el nacimiento y desarrollo de las ciencias sociales.	56
1.2.1. Raza.	57
1.2.2. Cultura.	63
1.2.3. Nación.	67
1.3. El fenómeno migratorio como categoría sociológica.	72
1.4. Etnicidad: la (necesaria) primacía del componente étnico en los estudios sobre inmigración.	84
1.5. Nuevos contextos de interacción social: global, local, glocal.	101
1.5.1. Transformación de las migraciones.	101
1.5.2. Espacio global.	103
1.5.3. Espacio local.	110
1.5.4. Madrid, ciudad global; Lavapiés, barrio glocal.	113
Parte 2. CONSTRUCCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD COLECTIVA MARROQUÍ.	121
2.1. La complejidad de la construcción de la identidad en nuestros días.	123
2.2. Lo moro y lo español.	136
2.3. Visibilidad e invisibilidad. Estratificación social de las identidades.	161
2.4. Reivindicaciones identitarias. Querer ser visibles.	178

Parte 3. IDENTIDADES EN CONFLICTO. PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN Y DESUBJETIVACIÓN.	203
3.1. Identidad colectiva, alteridad y conflicto.	205
3.2. El racismo como una construcción de élite. El inmigrante a través de la política y de los medios de comunicación.	211
3.3. Identidades creativas. Entre la contestación y la subjetivación.	235
3.3.1. Identidad colectiva y procesos de subjetivación.	235
3.3.2. Subjetivación religiosa.	242
3.3.3. Subjetivación a través del género.	247
3.4. Identidades reactivas.	262
3.4.1. Del comunitarismo al terrorismo.	262
3.4.2. Un caso práctico: indentificaciones reactivas y su relación con el delito.	268
 Parte 4. Repensar la sociología de la integración. De cómo los nuevos actores sociales (inmigrantes marroquíes) se integran a pesar de los pesares.	 295
4.1. Intengración y diferencia cultural.	297
4.2. ¿Qué integración? El no-sistema de integración español.	311
4.3. Articulando pertenencias: integración, convivencia e interculturalidad.	327
4.4. Subjetivación cívica. Nuevos actores y nuevas formas de ciudadanía.	341
4.5. Migrantes marroquíes como actores del desarrollo en lo local y en lo global.	361
 CONCLUSIONES.	 375
 RESUME DE LA THESE EN FRANÇAIS.	 387

ANEXO I. Datos sociodemográficos y criterios muestrales del trabajo de campo.	433
ANEXO II. La Unión Europea y las relaciones entre migraciones y desarrollo.	447
BIBLIOGRAFÍA.	461

AGRADECIMIENTOS.

Son muchas las personas a las que les tengo que agradecer de una manera u otra su colaboración en esta tesis. En primer lugar a todos los que me han cedido su tiempo y han compartido conmigo sus experiencias para elaborar el trabajo de campo, muchos de los cuales son ahora grandes amigos.

En segundo lugar a mis dos directores de tesis, Alfonso Pérez-Agote y Michel Wieviorka. Alfonso me ha abierto las puertas de la sociología gracias al proyecto MCYT (2003-2006) “Glocalidad e inmigración transnacional. Las relaciones sociales entre grupos étnicos en el espacio metropolitano (Madrid y Bilbao)”, y de Francia, al presentarme a Michel Wieviorka y facilitarme la obtención de la cotutela. Michel me ha dado la posibilidad de conocer y participar en uno de los laboratorios más importantes y activos del mundo. Ambos han sido dos magníficos directores tanto en los aspectos académicos como en los personales.

En Madrid, a los miembros del departamento de Sociología V: Teoría Sociológica. A mis compañeros del GRESCO (Grupo de Estudios Socio-Culturales Contemporáneos), especialmente a Margarita Barañano, Alberto Riesco, Carmen Romero y Antonio García García. A mis compañeros del CIMAS (Observatorio de Ciudadanía y Medio Ambiente Sostenible) con los que he trabajado profesionalmente durante los últimos 5 años, especialmente a Tomás Rodríguez-Villasante, Loli Hernández, Pedro Martín, Alberto Fernández y Carmen Espinar. A mis compañeros de la Universidad del País Vasco, Beatriz Cavia, Gabriel Gatti, Andrés Gómez Seguel, Iñaki Martínez de Albeniz, Silvia Rodríguez, Elsa Santamaría y Benjamín Tejerina, con los que trabajé durante tres años. A Miguel Gandarillas, por permitirme incorporar cuatro entrevistas que realicé para el proyecto *Security in diversity* que él dirige.

En Francia, a mis compañeros del CADIS, donde he realizado mi cotutela y donde he experimentado con mayor intensidad la profundidad y complejidad de las ciencias sociales. Quiero destacar especialmente a Yvon LeBot, Alexandra Poli, Giuliana Fabiano, Geoffrey Pleyers, Brieg Capitaine, Deniz Günce Demirhisar,

Lukasz Jurczyszyn, Bochra Kammarti, Ilan Lew, Simone Maddanu, Engin Sustam, y Massoud Dryazi. A la EHESS y al Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche por la subvention d'aide à la mobilité que me ha permitido costearme los desplazamientos entre Madrid y París los últimos tres años. También me gustaría destacar a Jacqueline Longuerinas, trabajadora incansable, que ha sido imprescindible para llevar a buen puerto mis estancias en París y todos los trámites burocráticos de la cotutela.

Por último quiero agradecer a mi familia, especialmente a mi madre, María Benavides, que ha sido determinante en los aspectos intelectuales, materiales y afectivos, a Gloria Santos, que es la capitana intrépida del barco en que viajamos juntos desde hace tantos años, a mi familia política, sobre todo a Óscar y a Blanca, a mi primo Jesús, y a mis amigos Marina, Ramiro, Lola, Fran y Rocío, por su interés y cariño durante todo este largo proceso.

PREFACIO.

Existen muchas formas de plantearse una tesis doctoral, y muchas veces las circunstancias, como diría Ortega y Gasset, te llevan por un camino o por otro. Es por esto que me he planteado la redacción de este trabajo como un recorrido a través de mis ideas, lecturas, encuentros, desencuentros, circunstancias, y todo lo que ha ido formando algo así como una ideología, entendida como el conjunto de ideas que estructuran mi pensamiento, en este caso sociológico.

Comencé el doctorado en teoría sociológica con la intención de profundizar en las ideas que estructuraban por aquel tiempo mi pensamiento político. Los años anteriores había cursado la licenciatura de humanidades y había disfrutado mucho sumergiéndome en el arte, la historia, la filosofía y la literatura, aunque de una manera completamente hedonista. En los últimos dos años de licenciatura tuve varias asignaturas de ciencia política, sociología, antropología, economía, y en esos mismos años, 2001-2003, se produjeron acontecimientos mundiales y locales, como los atentados de las torres gemelas o la participación de España en la guerra de Irak, que causaron movimientos y manifestaciones ciudadanas que mi generación jamás había vivido. Al mismo tiempo comenzó a generalizarse el uso de Internet, todo el mundo hablaba de la globalización, del ámbito internacional, del creciente multiculturalismo de nuestra sociedad, etc. Todo estaba cambiando y necesitábamos explicaciones.

Yo busqué esas explicaciones en el Departamento de Teoría Sociológica de la Universidad Complutense de Madrid. Estaba convencido de que alguien me iba a dar la solución, las ideas necesarias para pasar a la acción, para encauzar mi activismo. Sin embargo, desperté rápido de ese sueño. La sociología estaba en crisis, para algunos incluso había muerto, como la historia, las ideologías, la modernidad....la tarea del científico social era rehacerla. Después de unos años y muchas lecturas, continué mi búsqueda en Francia, en el Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologique, gracias a una cotutela doctoral entre la Ecole des Hautes Etudes de París y la Universidad Complutense de Madrid. Allí muchos investigadores estaban embarcados en la formulación de nuevos paradigmas para la investigación y la producción teórica, si había que rehacer la sociología qué mejor sitio que acudir al lugar donde ésta nació. Además, respecto al problema de

la diversidad, que es el objeto central de mi tesis, para los científicos sociales franceses es un problema clásico que debía replantearse en el nuevo contexto mundial/local; en España tenemos muy poca tradición en estos temas, por lo que me resultaba irresistible y fundamental entender los nuevos y viejos paradigmas que se estaban formulando.

Después de 8 años creo que estoy preparado para dar y darme algunas de esas respuestas que tan ansiadamente buscaba. No pretendo rehacer la sociología, ni siquiera una parte de ella; lo que pretendo es construir, a través de esta tesis doctoral, “mi” sociología. Es mi sociología porque no me creo que mis conclusiones sean totales o perdurables, no pretendo fijar un conocimiento, resolver un problema, o dar una explicación total de la realidad que he afrontado. Ya no creo que haya una respuesta que esté ahí para que la encontremos o para que alguien nos la desvele, creo fervientemente en la sociología como ciencia, pero como decía Tzvetan Todorov: *no sólo la ciencia no es siempre perfecta; dan deseos de decir que no lo es nunca: está en la naturaleza misma del conocimiento científico el que ninguno de sus resultados deba ser tenido por definitivo* (1991: 197).

INTRODUCCIÓN.

Nuestro entorno más inmediato se ha transformado hasta hacérsenos en algunos casos irreconocible debido a lógicas (macro y micro estructurales) que se escapan de nuestro entendimiento y sobre todo de nuestro control. La vida social no responde ya a los planteamientos clásicos que nos servían para reconocernos a nosotros mismos y a lo/s que nos circunda e interacciona con nosotros. Estas transformaciones, que conllevan necesariamente el replanteamiento de nuestra visión de la realidad social, afectan tanto a los individuos alejados de las ciencias sociales como a todos los trabajadores, estudiosos y científicos que tienen en la realidad social su fuente de trabajo e investigación. La globalización, más allá de los conflictos etimológicos que el término por sí mismo comporta, se ha configurado como el elemento explicativo aceptado por la gran mayoría de los individuos que da cuenta de las transformaciones sociales contemporáneas.

Uno de los fenómenos más llamativos de esta nueva sociedad global es la movilidad: de mercancías, de dinero, de información y de personas. Aunque todos estos fenómenos están relacionados y no se pueden comprender uno sin el otro, quizá la realidad o transformación que los sujetos viven de forma más encarnada es la inmigración.

Los desplazamientos y la movilidad espacial de los individuos han sido una constante en la historia de la humanidad, por lo que podemos encontrar numerosos ejemplos que irían desde las primeras sociedades nómadas hasta la colonización europea del siglo XX¹. En la actualidad, esta movilidad se ha convertido en uno de los elementos centrales de las ciencias sociales. En un principio, las migraciones se producían desde los países del sur, las antiguas colonias europeas, hacia los países del norte, pero en los últimos años podemos constatar que estas migraciones toman distintas direcciones, por lo que los

¹ Hay una gran polémica en torno al número de migrantes que se desplazan a lo largo del planeta en la actualidad. El conflicto entre los datos reside más en la interpretación que en el número. Una de las imágenes más difundidas de la inmigración es la de que existen flujos continuos de inmigrantes que llegan en tromba y de forma descontrolada. Parece que nunca se habían producido tantos desplazamientos. Sin embargo, son muchos los autores que creen que durante la Primera y Segunda Guerra Mundial, o a lo largo de la colonización de América, el número de desplazados fue mucho mayor, al menos porcentualmente. Josep Lacomba (2008) ha recogido estos debates analizando los desplazamientos humanos más relevantes desde la primera salida de homínidos de África hasta la época actual. Yo no pretendo entrar en ese debate, ya que considero que lo más relevante de la inmigración contemporánea no es su número, sino su configuración social.

desplazamientos transnacionales no tienen ya un único sentido y pueden adquirir incluso lógicas circulares. De este modo, aunque fenómenos relacionados con los desplazamientos contemporáneos como el desarrollo e internacionalización de los medios de transporte o como los viajes turísticos son características y consecuencias de la globalización y también forman parte de ciertos estudios sobre los desplazamientos humanos, las migraciones transnacionales constituyen el verdadero reto para los investigadores sociales de la actualidad.

Relacionado con el fenómeno de la movilidad uno de los acontecimientos más característicos de la sociedad contemporánea es la interconexión, entre personas, mercancías, cosas e ideas. Esta interconexión es virtual cuando nos referimos a fenómenos como la mundialización de la economía y de las comunicaciones, ya que nos comunicamos, compramos, trabajamos y nos enriquecemos o empobrecemos a distancia, sin un contacto territorial o personal entendido en el sentido clásico. Pero igualmente esta interconexión es real y visible, cuando fruto de la movilidad surgen las migraciones internacionales que ponen en contacto a personas antes alejadas y que no tenían conocimiento la una de la otra. Las realidades de unos y otros se transforman fruto de esta mundialización, de la movilidad y de la interconexión.

La interconexión real entre personas tiene especial relevancia en nuestras sociedades occidentales y está reconfigurando nuestra vida social y personal. La inmigración no es sólo un aspecto importante de la globalización, sino que supone la concreción de la dinámica mundializadora en el nivel de los individuos. La diversidad, la diferencia, la multiculturalidad, que siempre han existido, en pocos años se han configurado como uno de los asuntos más trascendentes a nivel local y a nivel global (Glazer, 1997). Todo ello afecta a lo económico, a lo político y a lo social.

Al mismo tiempo, desde hace varios años, muchos autores han estado hablando de un cambio radical en las ciencias sociales, ciertos sucesos históricos como el fin del comunismo, la globalización o la postmodernidad, han marcado un punto de inflexión. La mutación de las ciencias sociales (Wieviorka, 2007) o la

crisis de la sociología (Pérez-Agote, 1995; Lamo de Espinosa, 1995; Santamaría, 2002, 1994a) suponen la necesidad de resituar la ciencia, de reconstruir la mirada sociológica, la teoría.

Son muchos los sucesos que empujan a una reformulación de los paradigmas clásicos, y en este contexto la inmigración transnacional, especialmente en una ciudad como Madrid y con un colectivo como el marroquí, se convierte en un objeto de estudio central para el trabajo de sociólogo por la cantidad de transformaciones que refleja y que posibilita. La inmigración transnacional se ha convertido en uno de los temas centrales del debate público y sociológico contemporáneo, porque plantea un gran número de preguntas. Una de ellas consiste en comprender los motivos que empujan a desplazarse o que atraen a individuos a unos países concretos. Parece claro que la movilidad de capitales, información y conocimientos propios de la globalización, generaría, como ha hecho, la movilidad de los individuos y colectivos. Sin embargo, como mostraré durante la tesis, esta movilidad no se circunscribe al desplazamiento de un lugar para instalarse en otro, sino que los desplazamientos norte-sur, sur-sur y sobre todo las dinámicas circulares, han abierto nuevos debates en la sociología de las migraciones. Otro gran interrogante, clásico y contemporáneo, consiste en analizar cómo se configura este fenómeno en la sociedad de recepción, cómo responden los autóctonos a la multiplicación de posibilidades culturales, a la transformación de su entorno y de la sociedad que ellos conocían, y al mismo tiempo, cómo responden los individuos migrados ante un entorno totalmente nuevo y en ocasiones hostil, en el que tienen que encontrar su espacio, reelaborar sus costumbres y rehacer su vida. La configuración social de la inmigración, su significación tanto para autóctonos como para migrantes, determina las pautas de la convivencia y de conflicto, las situaciones de anomia y de marginación. Este punto es especialmente importante en un país como España, que en apenas una década ha pasado de estar caracterizada por la emigración, a ser el segundo país con la tasa más alta de inmigrantes.

La inmigración y la multiculturalidad de nuestras sociedades no es algo debatible, subsanable o que pueda ser “reparado” por una política. El

multiculturalismo es un proyecto político, que analizaré en la tesis, pero la multiculturalidad es una realidad incuestionable, una característica común a todas las comunidades que han mantenido algún tipo de contacto. Nuestras sociedades son multiculturales y cada vez lo serán más (Glazer, 1997). El intento de volver a concepciones pasadas de la sociedad, del Estado o de la nación, es simplemente un elemento de control político, que tiene muchas caras, muchas facetas, y que no se restringe a un país, a una sociedad o a una corriente política. En todo caso es sólo eso, un intento de volver al pasado, a un pasado inventado, reificado a partir de un collage de sentimientos, conceptos o imágenes de un tiempo que en realidad nunca ha existido.

Además, evidentemente los inmigrantes no son sujetos pasivos, sino que son nuevos actores, con intereses, actitudes, y articulaciones novedosas, pero que también reivindican su derecho a la diferencia y a la creatividad. Touraine nos recuerda que : *il n'y pas d'autre point d'appui dans un monde en changement permanent et incontrôlable que l'effort de l'individu pour transformer des expériences vécues en construction de soi comme acteur. Cet effort de l'individu pour être un acteur est ce que je nome sujet, qui ne se confond ni avec l'ensemble de l'expérience ni avec un principe supérieur qui guiderait l'individu et lui donnerait une vocation. Le sujet n'a pas d'autre contenu que la production de lui-même. Il ne sert aucune cause, aucune valeur, aucune autre loi que son besoin et son désir de résister par son propre démembrement dans un univers en mouvement, sans ordre et sans équilibre* (Touraine, 1997: 28).

El trabajo del sociólogo debe consistir en dilucidar cómo podemos vivir juntos, cómo podemos convivir, qué elementos hay en el campo social, político y económico que impiden o dificultan la coexistencia. Y más allá, cómo de esta realidad problemática podemos sacar provecho, en el mejor sentido de la palabra, los ciudadanos, migrantes o no, nacionales o no, en el norte y en el sur.

En este sentido, he marcado unos principios epistemológicos a través de los cuales articularé esta tesis y sobre los que pondré mi granito de arena en la reconstrucción de la sociología a través de un caso concreto, la inmigración

marroquí de la Comunidad Autónoma de Madrid, pero que se relaciona con un gran número de temas centrales para las ciencias sociales contemporáneas.

1. Perspectiva multidisciplinar: no existe una única teoría que responda a las cuestiones planteadas desde los estudios sobre migraciones, por lo que resulta necesario abordar estos fenómenos desde una perspectiva multidisciplinar. Las migraciones internacionales son estudiadas desde la ciencia política, la psicología, las ciencias de la educación, la lingüística, etc., y dentro de cada una de estas disciplinas, desde innumerables posiciones. La magnitud del fenómeno hace que sea indispensable que el análisis refleje varias de estas perspectivas, o al menos que sean tenidas en cuenta.

El enfoque multidisciplinar en las ciencias sociales es un gran reto, puesto que implica la colaboración entre disciplinas que históricamente han estado enfrentadas, como la sociología y la psicología. También es problemático cuando da cabida a perspectivas de análisis que, justificándose en la multidisciplinariedad del estudio de las migraciones, utilizan el *todo vale* como método científico. El análisis multidisciplinar no tiene por qué ser menos riguroso en cuanto a la metodología, sino todo lo contrario, ya que al tener en cuenta distintas disciplinas se posibilita completar un análisis que desde un único punto de vista es parcial y por tanto menos veraz.

Por otra parte el análisis multidisciplinar no sólo es necesario, sino inevitable. La facilidad del acceso a la información, la multiplicación de investigadores y la “crisis” de las ciencias sociales ha hecho que sea muy difícil en la actualidad hacer un análisis netamente sociológico, antropológico o económico. En un mundo interconectado las ciencias también lo están y los científicos sociales debemos utilizar aquellas herramientas que den mejor respuesta de los fenómenos que estamos investigando, aunque sobrepasen nuestro campo de conocimiento.

2. Perspectiva holística: la perspectiva holística da cuenta de que los procesos migratorios constituyen un objeto de estudio complejo por lo que al enfoque multidisciplinar debe seguirle el análisis de las situaciones contextuales.

Las migraciones surgen motivadas por ciertos acontecimientos, tienen un pasado, son históricas y además se configuran y constituyen a partir de los sucesos que las impulsan. El vocablo holismo, procedente del griego, significa todo, entero, completo, y ha sido utilizado para designar un modo de considerar ciertas realidades primero como totalidades y después como composición de elementos o miembros (Ferrater Mora, 2001: 1678).

El análisis de las migraciones debe tener esta perspectiva histórica y diacrónica de la sociedad. El análisis clásico tendía a utilizar principalmente la perspectiva sincrónica, estudiaba al objeto o al sujeto en un tiempo y en un espacio concreto, aislado. El estudio de las migraciones no puede adoptar este enfoque, puesto que en estos procesos son fundamentales, especialmente para los sujetos que migran, las historias de vida y los proyectos migratorios. Los migrantes son seres con pasado y con expectativas de futuro. Que su pasado no sea tenido en cuenta o que su futuro no pueda ser realizado, son acontecimientos que modifican su identidad, su posición en la sociedad y las relaciones con los otros. Del mismo modo, al igual que la situación individual del migrante o del colectivo migrante es parte del análisis holístico y multidisciplinar, las condiciones sociales, económicas, políticas, culturales, etc., son indispensables para comprender las transformaciones de la sociedad de origen y de acogida, y sus implicaciones locales y globales.

Sayad (2006: 18) hablaba de la inmigración como un “fait social total” en el sentido que trato de expresar. *Parler de l’immigration, c’est parler de la société en son entier, dans sa dimension diachronique, c’est-à-dire dans une perspective historique (histoire démographique et histoire politique de la formation de la population française), et aussi dans son extension synchronique, c’est-à-dire du point de vue des structures présentes de la société et de leur fonctionnement ; mais à condition qu’on prenne pas délibérément le parti de mutiler cet objet d’une partie de lui-même, la partie relative à l’émigration.*

3. Perspectiva crítica y reflexiva: el trabajo de sociólogo consiste en aclarar la visión de la realidad social pero a la vez trabajar para que desaparezcan las

desigualdades sociales. Es por esto que es fundamental que el investigador tome consciencia de su posición respecto al objeto de estudio a través de un ejercicio reflexivo, ya que sus juicios y conclusiones son parte de esa realidad que está estudiando. Esa consciencia de que se es parte de la realidad investigada, también se materializa en la capacidad de modificarla. Al investigador se le supone su profesionalidad al saberse privilegiado como observador de la realidad y aun así ser escrupulosamente científico en sus investigaciones. Sin embargo, el objeto de estudio de la sociología son los individuos y sus relaciones sociales, por lo que la mirada objetiva del investigador no puede separarse de una actitud crítica que le permita emitir reflexiones alejadas de los prejuicios para mejorar la teoría, pero a la vez orientadas a denunciar las injusticias sociales y las situaciones de arbitrariedad.

Al abordar el objeto central de esta tesis, la inmigración transnacional, esta mirada crítica y a la vez, la consciencia de sentirse un actor privilegiado, deben traducirse en los principios intelectuales a partir de los cuales el investigador social articule su discurso. La gestión de las diferencias, al igual que cualquier relación social, debe ser entendida como un proceso en el que también interviene el sociólogo y que por tanto debe ser analizada con una especial consciencia de la reflexividad y de la capacidad performativa del investigador social. Lo importante es que el sociólogo no reproduzca el discurso dominante a la hora de abordar la inmigración, por eso es importante y necesaria una ruptura epistemológica. Bourdieu llama a este proceso contra-acción simbólica (Álvarez Benavides, 2005a).

ACLARACIONES METODOLÓGICAS Y DE FORMATO.

Los principios metodológicos que he señalado han sido fundamentales a la hora de plantear esta tesis como una cotutela, más allá del interés y la oportunidad que mis dos directores de tesis me han brindado. Lo que he intentado es sobrepasar la comparación entre la realidad española y la realidad francesa, aunque en muchas ocasiones utilice la comparación como método analítico, no sólo con el caso francés, sino con otros muchos, para realizar ese análisis multidisciplinar, holístico, crítico y en definitiva menos encorsetado, gracias a las posibilidades que me permite una cotutela. El contexto global y local, del que tanto hablaré en esta tesis, también le da un sentido especial a una cotutela para superar la división por naciones de la sociología o de los sociólogos. Yo he vivido varias temporadas en París, también un tiempo en Londres, me licencié en humanidades y he estudiado sociología en Francia y España, no puedo decir que haga una sociología eminentemente francesa o española. Mi trabajo de campo lo he hecho en Madrid y una pequeña parte en Marruecos, pero también mucho a través de la red. Lo interesante es que ahora las influencias son globales, lo que se hace en un extremo del mundo puede ser interesante para una persona, un colectivo o un investigador social del otro extremo. He acudido al caso francés porque he encontrado respuestas, pero sobre todo preguntas en torno a la diversidad y a la diferencia, que han motivado en mí un gran interés. También es cierto que es un país que ha vivido la situación que está experimentado España (con todos los matices que queramos añadir a esta afirmación) hace unos años, con unos colectivos parecidos y en un contexto que tiene similitudes con el español. Sin embargo, la tesis tiene una vocación eminentemente global, aunque parta de situaciones o contextos locales.

Debido a cuestiones propias del acuerdo de cotutela, el idioma principal de la tesis es el español pero he decidido mantener las citas en francés cuando son textos que he consultado en ese idioma. Lo mismo sucede cuando las citas de autoridad proceden de un texto consultado en inglés. A la hora de incorporar estas citas he utilizado la cursiva, *italique*, puesto que considero que hace más ágil la lectura de la tesis al reflejar de una manera más clara la textualidad de dichas citas. Una versión reducida de esta tesis ha sido traducida íntegramente al francés. En ambas versiones hay aclaraciones que pretenden ayudar a la lectura del texto tanto en el

contexto español como en el francés, para personas que manejen en menor o mayor grado los dos idiomas. En algunos casos estas aclaraciones pueden parecer obvias, pero creo que resultan fundamentales para una comprensión más profunda de esta tesis.

Al final de la tesis he añadido un anexo metodológico (Anexo I) en el que explico en qué ha consistido y cómo se ha realizado el trabajo de campo. A lo largo del texto he incorporado referencias textuales, o *verbatim*, extraídos del trabajo de campo, con una letra inferior y unos márgenes distintos al texto general. Para introducirlos y preservar la privacidad de los entrevistados, he utilizado el código E-nº (entrevista en profundidad), EG-nº (entrevista grupal), HV-nº (historia de vida) y GD-nº (grupo de discusión), todos ellos seguidos de la característica muestral principal del sujeto del estudio. En el capítulo de las identidades reactivas he utilizado nombres ficticios, al tratarse de un estudio de caso en el que se repiten muchas veces la procedencia de los *verbatim* y en el que se especifica en el propio texto las características muestrales de los entrevistados.

OBJETIVOS.

Esta tesis está estructurada a partir de 4 objetivos generales, a su vez, cada uno de estos objetivos generales está dividido en varios objetivos específicos:

1. Definir los mecanismos sociales que intervienen en la configuración de la categoría social de inmigrante. Explorar la distinción entre inmigrante como categoría social construida en términos de alteridad e inferioridad, y el fenómeno migratorio como categoría de análisis sociológico. A través del análisis de la evolución sociológica y social de la construcción de la diferencia, intentaré dilucidar los mecanismos y articulaciones que propician que la inmigración se configure como un fenómeno específico y con unas características concretas. En este sentido, el estudio de la etnicidad será un elemento fundamental en la tesis ya que ha configurado a través de un proceso histórico, que nace principalmente en la modernidad, las estructuras por las cuales se gestionan las diferencias en las sociedades occidentales. En la formación de nuestros estados modernos y en el nacimiento de las ciencias sociales hay muchos elementos explicativos que deben ser revisados. La reconstrucción de la identidad de los migrantes está condicionada inevitablemente por la realidad social y política que encuentran en la sociedad de recepción, y la concepción que esta sociedad tiene sobre la diferencia, que se sustenta en conceptos fundamentales como la raza, la cultura, lo étnico o la nación que tienen que ser revisados.

2. Definir los elementos históricos y pre-migratorios que intervienen en la identificación de los migrantes marroquíes como la expresión de máxima alteridad respecto a lo español. A partir de estas identidades construidas desde la sociedad de recepción, se pretenden explorar las reacciones identitarias de los marroquíes ante esta alteridad histórica y ante los condicionantes globales que intervienen antes de inmigrar. También se analizarán los mecanismos sociales de incorporación al nuevo contexto, especialmente en los primeros momentos en Madrid, y los avatares de la (re)edición de la identidad colectiva marroquí. La (re)formación de la identidad en contextos locales y globales es tremendamente compleja en la actualidad y además es un proceso en el que intervienen tanto la sociedad de recepción como el propio inmigrante. Así, por un lado, analizaré la forma en la que los migrantes son identificados por la sociedad de acogida

teniendo en cuenta este doble contexto local (Madrid) y global, y por otro, analizaré la recreación cultural de los inmigrantes en el país de recepción. Esta tesis tiene el objetivo de profundizar en los mecanismos individuales de reedición de la identidad, y en los *enjeux* entre la adaptación de la identidad ya formada y los nuevos desafíos personales y sociales. A partir de experiencias personales (es decir, a través del trabajo de campo), se podrán entender mejor los modos de articulación de una supuesta identidad colectiva marroquí, pero sobre todo las dinámicas de integración/marginalización de los inmigrantes marroquíes.

3. Análisis de las relaciones interétnicas en la ciudad de Madrid y en ciertos espacios locales dentro de la Comunidad Autónoma de Madrid. A través del conflicto entre identidades se pretende analizar las identificaciones límites o reactivas que niegan al “otro”. Las actitudes de racismo por parte de la sociedad de recepción y las actitudes disruptivas y violentas de algunos marroquíes procesados por delitos de sangre representarán los dos extremos de estas identidades límites. Al mismo tiempo, se analizarán los procesos de subjetivación de los marroquíes madrileños que contestan y sobrepasan los dos tipos de identificaciones.

4. Análisis de la integración como un mecanismo de inserción social a través de procesos de subjetivación de los inmigrantes marroquíes y de la configuración de la convivencia como el elemento articulador de las relaciones interculturales. Comprender cómo, cuándo y dónde se producen los “encuentros” entre estos grupos según su género, su edad, su cultura, su religión, y cómo se conciben identidades híbridas que posibiliten el interculturalismo (entendido como proyecto político-social) y la convivencia entre grupos étnicos.

Parte 1.

El (IN)MIGRANTE ENTRE LO SOCIAL Y LO SOCIOLÓGICO.

1.1. El inmigrante como categoría social.

Durante el desarrollo del trabajo de campo encontré un blog² de un joven marroquí que acababa de llegar a Madrid y que contaba sus experiencias con bastante asiduidad. Naoufal, que se dedica a asuntos distintos a la sociología, resumió en pocas palabras la idea central de esta primera parte de la tesis, y uno de los argumentos principales de gran parte de los trabajos que he utilizado para confeccionar tanto la investigación como el texto. En una de sus primeras entradas decía:

Antes era un ciudadano... y ahora soy un inmigrante.

Inmigrante... una palabra que para mí sólo conlleva una connotación de diferencia. ¡Soy inmigrante, soy diferente! Una bonita frase que rima. Tampoco es malo ser diferente, como dice el spot de Hugo Boss "don't imitate, innovate!" Por eso voy a complicar un poco la frase, y la voy a formular de la siguiente forma:

Soy inmigrante en España. Con sólo añadir "en España", ser inmigrante o ser diferente coge otra dimensión en términos de significado y valor.

"¡Moros!", "¡moracos!", "¡sudacas!", "¡guiris!", son términos utilizados en la actualidad de forma despectiva. ¿Pero por quién? La respuesta me dio a pensar en una cosa muy interesante. Los ancianos son muy nostálgicos, los niños muy inocentes, sólo falta la parte que cae en el centro de la pirámide "humana"; de los cuales, según mi experiencia propia, los españoles que hayan pasado un tiempo en algún país extranjero (la mayoría suele ser en algún país del Reino Unido) son más abiertos. He constatado y en modo "vivo" que tratan a los inmigrantes como personas normales, no como seres diferentes. ¿Y el resto de los españoles? allí queda el dilema. **La televisión, la prensa, la mentalidad, la educación... propagandistas de tantos prejuicios.**

En fin, sólo quería proyectar más o menos el tema que exploraré en este diario. Un tema que me afecta a mí directamente al igual que a millones de personas que han elegido a España como su país de residencia, renunciando a sus vidas en sus países de origen. Dejando atrás unas vidas llenas de tantas cosas para buscar a diario un trozo de pan.

² Este blog se encuentra en la dirección: <http://naoufal-morjani.blogspot.com.es/>. En este caso, utilizo el verdadero nombre del protagonista de estos extractos ya que se trata de una información de libre acceso.

Naoufal, con estudios superiores, proveniente de un medio familiar favorecido, que vino a Madrid con una oferta de trabajo de una empresa internacional, pasa de ciudadano a inmigrante en el mismo momento en el que cambia de país y de sociedad. Apparentemente esta afirmación no conllevaría ningún problema tanto a nivel individual como a nivel colectivo, ya que por definición un inmigrante es un individuo que se desplaza de un contexto social a otro por diferentes motivos.

Según Simmel [1908 (2004)], los primeros migrantes están descritos en todos los manuales de historia de la economía, ya que tras la progresiva sedentarización de los distintos colectivos humanos, surgió la necesidad de abastecerse con productos que no se encontraban en los enclaves en los que se habían establecido. De esta manera surgieron los comerciantes, que mercadeaban con estos productos, y que además de establecer las primeras comunicaciones entre distintos colectivos, muchos de ellos acabaron estableciéndose en comunidades distintas a las que les vieron nacer o en las que se “socializaron”. Estos intercambios de bienes, personas e individuos, se han mantenido constantes durante toda la historia, con mayor o menor intensidad según los acontecimientos históricos (conquistas militares, viajes comerciales, “descubrimiento” y colonización de América, colonización de África y Asia, guerras, desplazamientos, etc.). Fruto de estas comunicaciones, desplazamientos y asentamientos, las distintas comunidades que se veían afectadas han ido clasificando, definiendo y gestionando la incorporación temporal o definitiva de estos nuevos individuos y/o colectivos.

A lo largo de la historia y dependiendo de los distintos contextos en los que se han producido las migraciones, ser inmigrante ha conllevado y conlleva toda una serie de atributos, prácticas y relaciones que van más allá del acto concreto de desplazarse de una comunidad para establecerse en otra de una forma más o menos estable. Cada sociedad ha definido a sus diferentes, y entre ellos a los inmigrantes. Una de estas características que se han relacionado históricamente con la inmigración, y que hoy tiene una fuerte vigencia, es que sólo se justifica por razones laborales, es decir, que la inmigración sólo tiene sentido cuando está

supeditada a una actividad productiva que la sociedad no puede o no quiere realizar. La inmigración es necesaria cuando implica una utilidad para la sociedad de recepción. Cuando el inmigrante no tiene trabajo no hay motivo para que siga permaneciendo en la sociedad porque pierde el sentido de su presencia (Sayad 2004, 2006).

La inmigración ha tenido siempre este carácter temporal, al menos para la sociedad de recepción, pero para los migrantes la temporalidad de su presencia no ha sido siempre tan clara, y no es la única razón por la que han decidido iniciar un proyecto migratorio. Más allá de los motivos que empujan a un individuo a desplazarse y a establecerse posteriormente de una manera definitiva, o al menos estable y duradera en otra sociedad, lo cierto es que esta presencia además de pensarse como temporal, se siente como extraña. Las palabras de Naoufal reflejan bien esta doble dimensión. Por un lado, su presencia o su entrada es legítima (o tiene que ser legitimada a través de los mecanismos jurídicos españoles) porque viene con un contrato de trabajo, pero su presencia como diferente, es por así decirlo, ilegítima. Naoufal es sólo un inmigrante, un individuo que pertenece a un colectivo concreto y que porta unos valores culturales reconocibles y diferenciables.

Simmel comienza sus *Digressions sur l'étranger* [1908 (2004)] estableciendo lo que para él es un extranjero teniendo en cuenta esta dimensión temporal y de extrañeza. Por un lado, un extranjero no es simplemente un viajero o un comerciante sino alguien que se establece en una nueva sociedad. *L'étranger dont nous parlons ici n'est pas la personne qui arrive un jour et repart le lendemain, mais plutôt la personne arrivée aujourd'hui et qui restera demain (...)* (Simmel, 2004 : 53). Pero además es un individuo que está determinado porque su presencia en este nuevo grupo se caracteriza precisamente por no pertenecer a él, esto es, por ser un extraño. *Il est attaché à un groupe spatialement déterminé ou à un groupe dont les limites évoquent des limites spatiales, mais sa position dans le groupe est essentiellement déterminé par le fait qu'il ne fait pas partie de ce groupe depuis le début, qu'il y a introduit des caractéristiques qui ne lui sont pas propres et qui ne peuvent pas l'être* (Simmel, 2004 : 53).

Un siglo después, esta doble dimensión del inmigrante sigue articulando la mayoría de las relaciones que se establecen con los colectivos e individuos de origen migrante. Pero no todos los individuos o colectivos que inmigran, que se desplazan, son percibidos como inmigrantes, como extraños. Una persona que provenga de una sociedad económicamente similar no será tratada como un inmigrante, y no todo el que pertenezca a esa sociedad será considerado como igual o no extraño. En España tenemos el ejemplo clásico de los individuos de etnia gitana y si nos referimos al fenómeno migratorio, los nacidos en España, con nacionalidad española, pero con ciertas características “extrañas” como el color de la piel, el nombre o la ropa, que les hacen ser inmigrantes, diferentes y, generalmente, inferiores. Esto también es notable en el contexto francés con los *français issus de l’immigration* y ha sido recogido en innumerables estudios que iré citando a lo largo del texto.

Enrique Santamaría ha trabajado profundamente esta diferenciación entre extraño e inmigrante, especialmente en su libro *La incógnita del extraño* (2002). Santamaría distingue la inmigración no comunitaria de otros tipos de inmigración, y al mismo tiempo también hace una diferenciación entre inmigrante (al que le atribuye un componente étnico) y extranjero. La inmigración no comunitaria se corresponde con la figura del extranjero que planteaba Simmel, quien afirmaba que *lorsque l’étranger est d’un pays, d’une ville, d’une race différent, ses caractéristiques individuelles ne sont pas perçues : on ne fait attention qu’à son origine étrangère, qu’il partage ou peut partager avec beaucoup d’autres. C’est pourquoi nous ne considérons pas les étrangers véritablement comme des individus, mais surtout comme des étrangers d’un type particulier : l’élément de distance n’est pas moins général, en ce qui les concerne, que l’élément de proximité* (Simmel, 2004 : 59). Para Santamaría la sociedad de recepción considera al inmigrante como un individuo perteneciente a un grupo concreto, diferenciado, y que al pertenecer a ese grupo porta toda una serie de características culturales, sociales y religiosas inseparables de su propia identidad. El inmigrante no comunitario se define por su pertenencia al grupo migrante (minoría étnica según Santamaría), nunca por su individualidad. La capacidad de identificarse individualmente le es negada,

primero porque tiene que justificar su presencia en la sociedad, legitimándola a través de un trabajo y, segundo, porque pertenece a un grupo concreto que le define y le avoca a tener unas relaciones particulares y definidas previamente con el resto de la sociedad.

Esta diferenciación y homogeneización de los colectivos inmigrantes no se circunscribe únicamente a los individuos inmigrados, ya que como decía no todos los extranjeros son inmigrantes, y no todos los nacionales son percibidos como miembros iguales de la sociedad. Una vez que los migrantes establecidos tienen descendencia, el discurso que se articulaba sobre los trabajadores inmigrados se traslada a los que son considerados diferentes por su religión (musulmanes), su componente étnico (árabes), el color de su piel (negros) o su procedencia (turcos, chinos...) Sayad (2006).

Si bien esta condición o definición del inmigrante, del extraño, impera en las sociedades occidentales articulando los discursos sociales, económicos y políticos sobre la diferencia, las ciencias sociales nos vienen mostrando desde hace varias décadas que ser inmigrante no es una característica inherente a ciertos individuos o colectivos, ni siquiera cuando éstos se desplazan y se instalan en países distintos a los que les vieron nacer, ser inmigrante es una categoría social. Es decir, la condición de inmigrante es una construcción social. No podemos extraer características, cualidades, estructuras reconocibles y veraces de dicha categoría. Ser inmigrante no conlleva una manera de ser, una cultura, un comportamiento colectivo, una identidad; el proceso de la configuración del inmigrante es complejo y contingente, depende de muchos factores, como quién construye esa categoría, en qué contexto la construye (espacial-temporal-histórico-político-cultural) y con qué intenciones (si es que hay intenciones). Siguiendo la definición de Santamaría del inmigrante no comunitario, podemos establecer este tipo de inmigración como una construcción social particular que se define por su componente étnico y que está dotada de unas características particulares que muestran el fenómeno no como es, es decir, que no se tienen en cuenta las definiciones particulares de los inmigrantes o su forma de articularse o no en colectivos, sino cómo se construye, es decir, cómo se articula socialmente. La sociedad de recepción crea una imagen

prototipo del inmigrante y actúa sobre él consecuentemente (mediante dispositivos jurídicos, administrativos, policiales...). *El extranjero no es considerado como un individuo particular con el que se mantiene relaciones en función de esta particularidad, sino que es la encarnación, la corporalización de una categoría social que le engloba y le define, más allá de sí mismo: es un moro, un gabacho, un inmigrante* (Santamaría, 1994b: 66).

Una joven marroquí, que contestó la entrada del blog de Naoufal, hablaba de la percepción, del sentimiento que atraviesa la identidad de algunos sujetos, que son identificados como parte de un todo cuando se establecen en España. Ser diferente, por tanto, no es algo que se construya a priori, sino que es un concepto, una construcción relacional que aparece sólo cuando se llega a la sociedad de recepción, independientemente de que no se cumplan los estereotipos que parecen más obvios en la objetivación de los sujetos migrados, en este caso, de los marroquíes.

(Mujer joven marroquí que contesta al blog de Naoufal) Hola, yo soy una chica marroquí. Vine a España a estudiar y todavía no me he ido. Yo también **llegué a este país en unas condiciones inmejorables**, no he tenido que sufrir nada de lo que tienen que sufrir nuestros paisanos; es más, al contrario, vine con todas las comodidades.

Pero a pesar de esto y de que soy una persona con un nivel educativo alto, **esto no me ha excluido de ser "mora"** (aunque si soy sincera nunca me han llamado así directamente ni me he sentido discriminada) pero sí me hacen sentir diferente.

En este punto de la tesis prefiero no hablar todavía de las implicaciones que tiene para el migrante ser definido así, las contradefiniciones que los propios individuos articulan y los conflictos sociales que se producen por esta contraposición de definiciones. Sin embargo, estos dos primeros extractos del blog de Naoufal parecen mostrar que la definición de uno mismo como parte del grupo no sólo depende del individuo, sino que es algo más complejo. En este sentido resulta fundamental entender los mecanismos individuales y colectivos que intervienen tanto en la formación del propio grupo como en la configuración

exógena de otros grupos sociales, lo que desde las ciencias sociales ha sido denominado como categorización social o construcción de categorías sociales.

La categorización social es la *representación cognitiva de la división social en grupos* Turner (1990: 77). Tanto la sociología como la psicología social (entre otras ramas de las ciencias sociales) se han preguntado históricamente acerca de los mecanismos y las razones por las cuales los humanos nos hemos agrupado en colectividades de diferentes tipos y hemos articulado relaciones grupales de referencia, filiación y oposición. Según Turner (1990: 77) existen tres niveles de categorización del yo. En el primer nivel, superordenado, el yo se categoriza como ser humano, que comparte características y se identifica con otros miembros de la misma especie frente a otras formas de vida. Este nivel se corresponde con la identidad “humana” del individuo y se formaría a partir de comparaciones interespecíficas. En el segundo nivel o intermedio, se producen las categorizaciones que diferencian al endogrupo del exogrupo, *basadas en semejanzas y diferencias sociales entre seres humanos que le definen a uno como miembro de determinados grupos y no de otros (p.ej. “americano”, “mujer”, “negro”, “estudiante”, “clase trabajadora”)* (Turner, 1990: 78). En este nivel se forma la identidad social del individuo a partir de comparaciones intergrupales o intraespecíficas. Por último, habría un tercer nivel de categorizaciones personales del yo, el subordinado, que definen al individuo dentro del grupo en comparación con los otros individuos del mismo grupo. En este nivel se producen identificaciones interpersonales, es decir, intragrupales.

En el segundo nivel de categorización del yo se producen las relaciones de filiación a uno o varios grupos y de oposición a otros. Todos los seres humanos podemos ser clasificados en distintos grupos, aunque no necesariamente nos sintamos pertenecientes a ellos. Por este motivo Nisbet (1975: 77-78) distingue entre agregado numérico o estadístico, es decir, agrupaciones de personas que comparten una o más características, y agregado social, como agrupación de personas que comparten una o más características pero que tienen sentido de conciencia mutua a través de la posesión común de símbolos. Es la conciencia de compartir estas características y no el hecho concreto de poseer dichas

características lo que daría lugar al grupo primario, por lo que un agregado numérico puede pasar a social cuando surge esa conciencia compartida. Estos agregados sociales pueden ser clasificados³ a través de su tamaño, carácter o el tipo de vínculos que lo forman. Sin embargo, todos ellos pueden ser a su vez grupos de referencia, que en palabras de Nisbet *es el grupo o agregado social al que el individuo se "refiere" consciente o inconscientemente, al formar sus actitudes sobre un tema determinado o en la misma conformación de la conducta. Es el agregado social hacia el que orienta sus aspiraciones, gustos, e incluso los valores morales y sociales más profundos. (...) Sirve tanto como pauta de comparación del yo como un conjunto de normas, es decir, para la autoapreciación, como fuente de las diversas normas y valores que actúan en la vida de un individuo determinado* (Nisbet, 1975: 104-107).

El grupo de referencia no tiene por qué coincidir con el endogrupo, el grupo al pertenezco, sino que la referencia puede ser negativa cuando la formación o definición del grupo se hace en base a las diferencias con otro grupo (de referencia). Merton [1949 (2002: 381)] insistió en esta doble vertiente del grupo de referencia con el objetivo de ir más allá de la división clásica entre intragrupo (nosotros) y extragrupo (los otros) que formula Summer, según la cual la solidaridad dentro del grupo fomenta la hostilidad hacia los extraños al grupo, para mostrar posiciones intermedias, agrupaciones temporales o la influencia que tiene el contexto histórico o social para la formación de las distintas agrupaciones. El concepto de grupo de referencia no se referiría exclusivamente al intragrupo, sino que incluye a otras formaciones sociales como grupos a los que se pertenece y a los que no se pertenece, colectividades⁴ y categorías sociales. De esta manera, para Merton (2002: 381) las categorías sociales serían *agregados de situaciones sociales cuyos ocupantes no están en interacción social. Tienen categorías sociales*

³ *Grosso modo* Nisbet (1975: 80-104) distingue a estos tipos de agregados a través del tamaño (diada, triada, pequeños grupos y agregados a gran escala - organizaciones y masa -), del grado de apertura a nuevos miembros (abiertos y cerrados), de carácter personal (agrupaciones que derivan del parentesco) o territorial (que descansan en el territorio), y *gemeinschaft* (identidad colectiva persistente y arraigada) o *gesellschaft* (que se unen a través de intereses concretos con una relación débil).

⁴ Para Merton [1949 (2004): 380] las colectividades son: *personas que tienen un sentido de solidaridad por virtud de compartir valores comunes y que adquieren un sentido concomitante de obligación moral para realizar expectativas de papeles.*

idénticas (sexo, edad, ingreso) pero no están orientados necesariamente hacia un cuerpo de normas distintivo y común. La definición de una determinada categoría social no depende necesariamente del grupo al que se considera como parte de esa categoría, sino que tendría más que ver con las “referencias” que las distintas agrupaciones humanas, y también los individuos, utilizan para clasificar la realidad social, para definirse individual y colectivamente, y también para definir a lo/s que les rodean. Es por esto que Merton habla de grupos de referencia positiva, en el que la pertenencia se fundamenta en la asimilación de las normas del grupo o de los patrones grupales como base para la autovaloración, y negativa, que implicaría no sólo la no aceptación de las normas del grupo, sino la formación de contranormas.

Más allá del tipo de referencia o del tipo de agrupación, se puede afirmar que está en la propia naturaleza individual y social de los individuos clasificar la realidad en “partes manejables”, y cuando nos referimos a los aspectos relacionados con la interacción social, en categorías sociales y en grupos de pertenencia y oposición (grupos de referencia positiva o negativa). Turner y Tajfel, por separado (Turner, 1990; Tajfel, 1984) y juntos (Tajfel y Turner, 1989), han trabajado profundamente sobre los mecanismos individuales que posibilitan la pertenencia e identificación con un grupo, así como la cohesión intragrupal y las discriminaciones intergrupales. Aunque en sus trabajos abordan los tres niveles de identificación del yo, el más interesante para los objetivos de esta investigación es el segundo, donde el individuo se siente parte de un grupo en oposición comparativa a otros. Para ello desarrollaron el concepto de identidad social, según el cual todos los individuos tienen un concepto propio del yo que se basa en la comparación con los otros y que sirve para interacción social (autoconcepto social). Dentro de esta concepción del yo hay ciertos aspectos basados en su pertenencia a grupos o categorías sociales junto con sus correlatos psicológicos emocionales, evaluativos y de otro tipo, por ejemplo el yo definido como varón, europeo, londinense, etc. La identidad social es *aquella parte del autoconcepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo (o grupos) social con el significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia* (Tajfel, 1984: 292). Como la autoevaluación del individuo siempre tiende a ser positiva, y

esta autoevaluación se define a partir de la pertenencia a un grupo, la valoración de dicho grupo será también positiva, puesto que las personas tratan de conseguir una identidad social positiva. Es más, los grupos se evalúan en comparación con otros grupos, la identidad social positiva requiere que el grupo propio sea distinto, en sentido favorable, o esté positivamente diferenciado de los grupos con los que pudiera compararse.

Todos los estudios de Tajfel y Turner parten del supuesto de que el sesgo etnocéntrico⁵, es decir, esta valoración positiva del endogrupo es una característica omnipresente en las relaciones intergrupales. Este sesgo etnocéntrico fue abordado anteriormente por Schutz [1944 (1999)], en su reconocido trabajo sobre *El forastero*. Para Schutz esta primacía de lo propio sobre lo ajeno a la hora de clasificar la realidad social y de articular la interacción con otros grupos e individuos se basa en las diferencias entre el conocimiento científico (en este caso del sociólogo) y el conocimiento del actor social. El sociólogo como científico aplica la objetividad científica, o lo que Schutz define como desinterés a la hora de participar en la *red de planes, relaciones entre medios y fines, motivos y posibilidades, esperanzas y temores, que utiliza el actor situado dentro de ese mundo para interpretar sus experiencias en él* (...). Su trabajo como científico social consiste en *observar, describir y clasificar el mundo social con la mayor claridad posible, en términos bien ordenados de acuerdo con los ideales científicos de coherencia, consistencia y consecuencia analítica* (Schutz, 1999: 94). El sociólogo como científico social utiliza el método científico desarrollado durante la modernidad con la intención de aclarar la realidad sin ningún otro motivo que profundizar en el conocimiento científico de lo social. El actor social no tiene interés en conocer la realidad social, al menos en su totalidad, su interés radica en organizar dicha realidad no a través de principios objetivos y, por tanto, científicos,

⁵ En varios de sus trabajos Turner (1990), Tajfel (1984) y Tajfel y Turner, (1989), presentaban una serie de experimentos de la época en los que a distintos individuos se les asignaba un endogrupo de manera aleatoria y se les instaba a repartir una cantidad de dinero entre los pertenecientes a su grupo y los del grupo "opuesto". Gracias a este experimento se comprobó que el simple hecho de pertenecer a un endogrupo (aunque fuera de manera aleatoria) fomentaba prácticas de discriminación hacia los otros individuos del exogrupo. Las relaciones interindividuales, es decir, las relaciones de carácter afectivo dentro del propio grupo, no tenían tanto que ver con la cohesión del grupo y la discriminación a otros grupos, como el sentido de pertenencia al endogrupo (aunque en estos experimentos fuera creado de manera artificial).

sino a través de lo que para él tiene una significación. Su conocimiento es parcial porque está orientado a los medios y a los fines que le procuren una comprensión (significatividad) de lo que le rodea y le interesa. Según Schutz (1999: 94) el individuo *agrupa al mundo alrededor de él mismo (como centro) como un campo de dominación [etnocentrismo], y en consecuencia le interesa especialmente el sector que está dentro de su alcance actual o potencial. Destaca, de sus elementos, aquéllos que pueden servirle como medios o fines para su "uso y goce", para promover sus objetivos y para superar obstáculos.* El etnocentrismo del actor social no tiene interés en ser veraz, sino en ser útil. Como este tipo de conocimiento no descansa sobre el método científico de investigación social puede ser *incoherente*, puesto que está orientado a los fines de significatividad, que pueden cambiar por situaciones vitales, personales o por el desarrollo del individuo. Además este conocimiento *es parcialmente claro* puesto que se produce en la vida cotidiana del individuo, al que sólo le interesa conocer el mundo de posibilidades o riesgos de determinadas acciones, no le interesa tener un conocimiento pleno de los principios que gobiernan esas relaciones o de todas las relaciones posibles entre los elementos de su mundo. Por último, este conocimiento *no es congruente*, puesto que puede enunciar discursos contradictorios dependiendo del contexto y de la temática abordada, pero que sean válidos y compatibles⁶.

A pesar de que este conocimiento sea incoherente, parcialmente claro y no congruente, para los miembros del endogrupo adquiere la apariencia de coherencia, claridad y congruencia, puesto que dota al individuo de las herramientas internas que le permiten razonablemente conocer la realidad, y además de ser comprendido por los otros miembros del grupo. Para Schutz estos conocimientos se fundamentan en los ancestros, en la historia, en *la pauta cultural* que actúan correlacionando al grupo a través de verdades que no tienen por qué ser demostradas puesto que no tienen por qué ser puestas a prueba. Schutz habla de un conocimiento histórico basado en recetas *dignas de confianza para*

⁶ Esta *incongruencia* es especialmente interesante, como abordaré más adelante, en la sociedad global, en la que la pluralidad de identificaciones colectivas hace que dependiendo del contexto nos definamos de una manera u otra, aunque caigamos aparentemente en contradicciones. Alfonso Pérez-Agote (1986, 1995, 2008, 2010), ha dedicado gran parte de su producción científica a mostrar que estas identificaciones, aunque contradictorias, cobran sentido dentro del individuo y son la base de la interacción y de la acción social.

interpretar el mundo social y para manejar cosas y personas con el fin de obtener los mejores resultados en cada situación, con un mínimo de esfuerzo, evitando consecuencias indeseables. Por un lado, la receta actúa como un precepto para las acciones y, de este modo, sirve como esquema de expresión: quien desee lograr determinado resultado debe proceder como lo indica la receta suministrada para este propósito. Por otra parte, la receta sirve como esquema de interpretación: se supone que quien procede como lo indica una receta específica procura alcanzar el resultado que se correlaciona con ella. Así, es función de la pauta cultural eliminar dificultosas indagaciones ofreciendo directivas ya listas para el uso, reemplazar por perogrulladas confortables una verdad difícil de lograr, y sustituir lo discutible por lo autoexplicativo (Schutz, 1999: 94).

Estos conocimientos no científicos son precisamente los que generan las distintas categorías sociales o las “recetas” de Schutz, que evidentemente también tienen un sesgo etnocéntrico y, por así decirlo, “interesado” de la realidad social. Para Tajfel y Turner (1989: 239-240), la categorización social es precisamente el proceso de clasificación de la realidad social orientado a los objetivos propios del individuo como perteneciente a un grupo y como portador de una identidad social. Las categorías sociales son instrumentos cognitivos que segmentan, clasifican y ordenan el ambiente social y permiten al individuo emprender muchas formas de acción social. Estas categorías también sirven para la autoreferencia, puesto que crean y definen el lugar del individuo en la sociedad. Como nuestro autoconcepto del yo y de nuestro endogrupo tiende a ser positivo, y como dividimos la realidad social entre nosotros y los otros, la categorización social se vuelve en este tipo de interacciones etnocéntrica, ya que sirve para definir de una manera relacional y comparativa al individuo como similar o diferente de otros individuos de otros grupos y como “mejor” o “peor” que ellos. Es más, según Tajfel (1984: 292), *la adquisición de diferencias de valor entre el propio grupo (o grupos) de uno y otros grupos, forma parte inseparable de los procesos generales de socialización.*

Nuestra socialización, los grupos a los que pertenezcamos, determinan nuestra visión de la realidad, y nuestra manera de categorizar a los distintos individuos además de a nosotros mismos. Es nuestra propia naturaleza social la

que nos hace dividir el mundo en estas categorías cognitivas a través de nuestra socialización. Como nuestro conocimiento de la realidad no es científico, ni pretende serlo, la categorización social se convierte en algo más que una forma de clasificar la realidad social, por lo que Tajfel y Forgas (2000: 46) afirman que *social categorization entails much more than the cognitive classification of events, objects, or people. It is a process impregnated by values, culture and social representations with goes beyond the purely analytic classification of information.* Todos estos valores, el contenido cultural y las representaciones sociales tienen el efecto de dar cohesión grupal al endogrupo, pero si nos posicionamos desde el punto de vista al exogrupo, veremos que también producen otro tipo de efectos, como la formación de grupos sociales en los que sus miembros no tienen que sentirse necesariamente como parte de ese grupo definido desde fuera (esto se correspondería con la definición de categoría social de Merton y con la definición de “inmigrante no comunitario” de Santamaría expuestas ambas más arriba) y la articulación de conflictos intergrupales en contextos plurales de interacción social.

Desde este punto de vista exógeno, teniendo en cuenta estos condicionantes de la categorización social y siguiendo la lógica de interacción social planteada por Schutz (1999: 98-100), como el forastero no comparte el esquema de significación basado en “recetas” del nuevo grupo en el que se inserta o se relaciona porque su tradición histórica es distinta, la pauta cultural del nuevo grupo no tiene autoridad ni sentido para él. Para Schutz es en la historia, *en las formas de vida de los padres y los abuelos, en los sepulcros y en los recuerdos* donde se encuentra la formación de la pauta cultural que se inserta en las biografías de los integrantes del endogrupo. La forma de incorporarse al grupo y de perder el extrañamiento que produce la nueva sociedad para el individuo y el individuo para la nueva sociedad, pasaría necesariamente por la asimilación de su pauta cultural.

1.2. La configuración de la diferencia en el nacimiento y desarrollo de las ciencias sociales.

La asimilación, tal y como la plantea Schutz, ha sido históricamente para la gran mayoría de los científicos sociales (especialmente hasta los años 70) el principal mecanismo social de incorporación a un nuevo grupo, y por tanto, a una nueva sociedad si nos referimos a contextos migratorios. Este concepto de asimilación surge de la idea de que cada grupo cuenta con una cultura homogénea y que la forma de acceder en igualdad a ese colectivo pasa inevitablemente por asumir y hacer propia la nueva cultura. Las categorías sociales han marcado históricamente una separación entre lo que somos como individuos pertenecientes a un grupo, es decir “nosotros” y lo que son los “otros” como no pertenecientes a nuestro grupo. Esta dicotomía es el germen de las agrupaciones familiares, tribales y sociales, y aunque ha derivado en prácticas de dominación y de marginación a lo largo de la historia, la posición preponderante de unos individuos sobre otros, no ha sido cuestionada por las ciencias sociales hasta bien entrada la segunda mitad del s. XX. El etnocentrismo, que tiene su vertiente política en el nacionalismo metodológico, ha sido hasta prácticamente los años 70, y lo es en la actualidad para ciertas corrientes de las ciencias sociales, un punto de partida incuestionable (por razones que iré exponiendo a lo largo de los próximos capítulos) a la hora de aplicar el método científico de investigación social.

Estas ideas tienen su origen en la modernidad, en la que el hombre europeo desarrolla definitivamente el método científico para desvelar el conocimiento de la realidad, y dentro de esta realidad, el de las relaciones humanas en sentido amplio. En el siglo XIX surgen las ciencias sociales como un área del conocimiento que pretende desvelar las relaciones entre los seres humanos, la formación de las distintas sociedades y los problemas sociales, a partir del método científico alejado ya de los preceptos religiosos de épocas anteriores. A lo largo de la modernidad, y especialmente en el siglo XIX y la primera mitad del XX, se asentaron las bases del estudio y comprensión de las relaciones sociales en los distintos campos de la vida. La modernidad es fundamental para comprender las vicisitudes de las ciencias sociales contemporáneas, ya que además de ser el momento histórico en el que

nace la sociología como ciencia⁷, también supone el nacimiento de las sociedades contemporáneas y de los estados tal y como los conocemos. Conociendo cómo se ha formado el hombre moderno y cómo este hombre ha visto al resto de los hombres, cómo se ha agrupado para vivir su vida pública y cómo se ha relacionado con otros grupos que cohabitaban junto a él un espacio concreto, entenderemos los cimientos sobre los que se articulan relaciones sociales mucho más complejas y que han tomado una dimensión planetaria en la actualidad.

1.2.1. La raza

Las diferencias que han estructurado esta dicotomía y consecuentemente las relaciones entre los grupos sociales han sido muchas, pero la primera (en la modernidad) y la más importante, es la raza. En un principio no se tienen en cuenta las diferencias culturales o la forma en que éstas se organizan, como planteaban Simmel, Merton o Schutz (entre otros), sino las características fenotípicas que diferenciaban a unos colectivos de otros. Las diferencias biológicas más perceptibles, como el color de la piel, fundamentaron los contrastes esenciales entre los distintos grupos humanos, especialmente tras relacionarse estas diferencias con la evolución humana y con el desarrollo de las sociedades a partir de los descubrimientos de Darwin. Desde este momento se justificaron estas diferencias irreductibles en base al desarrollo biológico y social de los civilizados respecto a los no civilizados, siempre sustentadas sobre la supremacía física e intelectual de unas sociedades respecto a otras.

Durante el siglo XIX la raza se impone como categoría erudita y se convierte en el principio científico que explica las diferencias humanas y sociales, además de articularse como uno de los principios explicativos del desarrollo de la sociedad moderna. La fe deja de ser la herramienta interpretativa de la creación y evolución de las sociedades humanas, y la infalibilidad científica se convierte en la herramienta para desvelar este tipo de conocimientos. El abandono de la religión

⁷ La palabra sociología aparece por primera vez impresa en 1838 en el “Curso de Filosofía Positiva” de Auguste Comte, aunque este término ya había sido acuñado por él mismo en 1824 para referirse a la nueva ciencia positiva de la sociedad que inicialmente había denominado física social (Giner, Lamo de Espinosa y Torres, 1998: 706).

para explicar estos aspectos de la vida convierte las conclusiones aportadas por los científicos sociales de la época en incuestionables, al menos por cualquier precepto que no fuera escrupulosamente científico. El teocentrismo deja paso al antropocentrismo. Dios deja de ser el centro sobre el que pivota la realidad de los hombres y el hombre se convierte en el responsable, desvelador y productor de la realidad. El hombre comienza a admirarse a sí mismo, y con el desarrollo de la ciencia, la técnica y la industria, a sus creaciones.

Para la mayoría de los autores (Todorov, 1991; Wieviorka, 1992; Touraine, 1997; Poutignat y Streiff-Fenart, 1995; Garreta, 2003) las ideas que comenzaron a utilizar la raza como categoría explicativa de la vida social y de la historia, surgen de la mano de ciertos acontecimientos históricos como el colonialismo, el desarrollo de la ciencia y de la industria, el crecimiento de las ciudades, la inmigración y la mezcla de poblaciones. Pero al mismo tiempo, todos coinciden en que otras transformaciones que afectan a la identidad de los individuos, como el desarrollo de la individualización o el auge de los nacionalismos, son las que verdaderamente marcarán una inflexión en la forma en la que los individuos se definen a sí mismos, a los demás y a lo que les rodea.

La mayoría de los autores de la época consideraban que el hombre blanco europeo era portador de unos valores universales e incuestionables, que no se habían alcanzado en otras sociedades en estadios más tempranos de evolución. Apartados ya de las corrientes religiosas en materia antropológica, el afán por descubrir, por justificar esta supremacía evolutiva, lleva a muchos intelectuales a indagar en otras sociedades y culturas. Es éste el tiempo de los viajes de exploración geográfica y biológica en el que los primeros antropólogos trataban de buscar el origen primitivo del hombre moderno en sociedades pre-civilizadas y exóticas. El objetivo era conocer al hombre en mayor profundidad a través del método científico que él mismo había inventado. En estos viajes, que tenían un componente eminentemente comercial, es decir, que surgieron principalmente por el crecimiento de las sociedades occidentales y su necesidad de abastecerse de materias primas y de extender el mercado de los productos manufacturados, el hombre moderno se pone en contacto con otros individuos a los que tiene que

identificar, diferenciar y clasificar. Surgen los estudios que definen a las sociedades según su grado de desarrollo y a los individuos según su grado de civilización.

El darwinismo social se configura como la explicación científica que equipara las diferencias raciales con las diferencias en los estadios de evolución. El hombre blanco europeo se encontraba en el escalafón más alto, después los de raza mongoloide, especialmente los chinos, luego los árabes y finalmente los de raza negra, que serían los menos evolucionados. Gobineau, en su gigantesca obra *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1884), en la que analizó todas las civilizaciones históricas y sus orígenes, afirmaba que la única raza pura era la germánica, que habitaba en ciertas zonas de Francia, Inglaterra y Alemania, puesto que era la descendiente de la raza aria. Todas las demás razas son mestizas a partir de combinaciones entre la raza negra y la amarilla, y son, por tanto, inferiores. El paradigma biológico justificó el papel del hombre blanco como portador de los valores universales y verdaderos, y del mismo modo, legitimó las posiciones de inferioridad de los colectivos que vivían en otros lugares o en occidente, así como el deber de los europeos de extender sus logros intelectuales, sociales y políticos.

Herbert Spencer es uno de los primeros intelectuales que aplican los descubrimientos en materia de evolución en las ciencias sociales. Sus obras parten de las conclusiones alcanzadas por Malthus en *An Essay on the Principle of Population* [1798 (1970)] que predecía una crisis alimenticia en Gran Bretaña por el crecimiento en progresión geométrica de la población en comparación con el crecimiento en progresión aritmética de los alimentos; y del positivismo comtiano, que afirmaba que cada individuo y todas las sociedades en su conjunto pasan necesariamente por tres estadios de evolución intelectual: teológico o ficticio, metafísico o abstracto y positivista o científico. Ambas teorías hablaban de una evolución lineal ascendente de la humanidad, el progreso científico había permitido que la población creciera por el descenso de las tasas de mortalidad y, en consecuencia, el hombre europeo, que había desarrollado todos estos prodigios, se encontraba en el escalafón mental más alto del desarrollo humano. La idea principal de Spencer, que aparece recogida en los dos volúmenes de *The principles of biology* (1872 y 1899), es que las sociedades actúan bajo los mismos principios o

leyes naturales que las especies animales (entre ellas el hombre), por lo que sobreviven las más fuertes, y a través de la herencia los mecanismos adaptativos mejores perduran, y los rasgos o características poco útiles se atrofian hasta desaparecer. Spencer, que era más lamarckiano que darwinista⁸, creía que la sociedad era un órgano que evolucionaba hacia formas cada vez más complejas y precisas debido a las leyes de la vida, por lo que las sociedades “menos fuertes” desaparecían. Spencer, estaba en contra de toda intervención que se opusiera a estas leyes naturales y que evitara, por así decirlo, que colectivos o individuos no válidos fueran ayudados por los nacientes servicios públicos, puesto que esto implicaría un empeoramiento de la especie humana y de la sociedad en su conjunto.

El positivismo desarrollado por Comte es fundamental para comprender el espíritu cientifista e individualista de la época. El objetivo central de esta filosofía era aplicar el método científico, que había propiciado grandes logros y avances para la sociedad, al campo de lo social. La filosofía positivista de Comte afirmaba, *grosso modo*, que las ciencias obedecían a una jerarquía: en la base se encontraban las matemáticas, luego la mecánica, la física, la química, la biología y, en la cúspide, la sociología. Lo mismo sucedía con la sociedad en su conjunto y con el conjunto de las sociedades, de ahí su clasificación de los estadios sociales (aplicado a las distintas sociedades históricas) o estadios de desarrollo intelectual (aplicado a los individuos). De estas clasificaciones jerárquicas surge la idea de progreso, el paso de un estadio a otro es un acontecimiento necesario, objetivo y universal, puesto que surge del espíritu humano, que se encuentra alejado ya de la pretensión de alcanzar conceptos absolutos, abandona la búsqueda del origen y el destino del universo, y de las causas internas de los fenómenos y se limita al descubrimiento, por medio de la razón y la observación combinadas, de las leyes que gobiernan la

⁸ Cuando se habla de evolución y sobre todo de darwinismo social, se tiende a pensar que Darwin y sus teorías eran reconocidas por todos los intelectuales de la época, y que éstos aplicaban los descubrimientos darwinianos a distintos campos de investigación. Sin embargo esto no es cierto, ya que durante todo el siglo XIX hubo innumerables debates, críticas y corrientes evolucionistas de distinto tipo. Curiosamente Spencer, que es reconocido como el primer darwinista social, nunca llegó a aceptar las teorías darwinianas, posicionándose más bien del lado lamarckiano y desarrollando a partir de estas teorías sus propias conclusiones aplicadas al campo de la biología y de lo social. Para profundizar en los debates de la época véase: Gould, Stephen Jay (2002): *The Structure of Evolutionary Theory*. Harvard University Press: Massachusetts.

secuencia y la semejanza de los fenómenos. La explicación de los hechos, ahora reducidos a sus términos reales, consiste en el establecimiento de una relación entre varios fenómenos particulares y unos cuantos hechos generales, que disminuyen en número con el progreso de la ciencia (Comte, 1830). Obviamente, en el escalafón más elevado del progreso se encuentra el hombre blanco europeo cientifista.

Vacher de Lapouge es un buen ejemplo de científico “moderno” en el campo de las ciencias sociales. En su obra de 1909 *Race et Milieu Social. Essais d'Anthrposociologie* hace una digresión sobre las relaciones entre razas y el medio social aplicando los principios de selección natural de las especies de Darwin y la clasificación de las especies naturales de las obras de Linneo. Presenta la selección natural como un mecanismo de evolución y mejora de las distintas especies, que es incontrolable incluso para el ser humano, y que tampoco debería ser controlado. Según Vacher de Lapouge, ciertos comportamientos sociales como la solidaridad o la asistencia *qui paraissent de nature à corriger les effets de la sélection, les corrigent seulement à l'égard de l'individu, mais les aggravent à l'égard de l'espèce, au point de constituer un des pires dangers dont soit menacé l'avenir physique et mental de l'humanité* (Vacher de Lapouge, 1909: X). Al igual que todas las especies animales el hombre está dividido en razas y subrazas, por lo que el método de clasificación de Linneo puede y debe utilizarse a estos efectos. Vacher de Lapouge aplica el método científico a las clasificaciones humanas, justificando sus divisiones a partir de estudios genéticos, estadísticos y geográficos, pero sobre todo óseos (morfología craneal) para distinguir unas razas de otras. Para él la raza se puede abordar de dos maneras, a través del lenguaje coloquial, en el que la definición sería libre, o a través de su nomenclatura zoológica, que no permite la interpretación puesto que sus reglas son inflexibles. El objetivo del científico es profundizar en esas nomenclaturas y alejarse del conocimiento “no sabio”. Aunque reconoce la mezcla de razas como un elemento constante en la historia de la humanidad afirma que a lo largo de las generaciones estas mezclas se van diluyendo hasta que una de las razas puras se impone, contradiciendo así las conclusiones alcanzadas por Gobineau. Las luchas de clases, las luchas entre los pueblos, son en realidad luchas entre razas.

En *Les Sélections sociales* (1896) y *L'Aryen, son rôle social* (1899), publicaciones que surgieron de dos cursos libres de ciencia política que impartió como profesor en la Universidad de Montpellier entre 1888 y 1889, dividía de manera jerárquica a los europeos en tres razas: el *Homo europeus*, dolicocefalo y rubio, es decir, los nórdicos arios, que ocupan el primer lugar en cualquier territorio en que se encontrasen; el *Homo alpinus*, braquicefalo (celta o eslavo), que supone la segunda raza en importancia; y el *Homo mediterraneus*, dolicocefalo y moreno, en tercer lugar. La superioridad del *Homo europeus* o de la raza aria es incuestionable, debido a su superioridad mental que se muestra, por ejemplo, en contextos raciales mixtos, en los que siempre se dedica a la producción intelectual y no al trabajo manual, como otras razas. El hombre blanco dolicocefalo vive en las ciudades, en los centros de actividad y se caracteriza por su capacidad de decisión y su energía, es la raza predominante en las artes, la industria, el comercio, las ciencias y las letras. *Il est le grand promoteur du progrès* (Vacher de Lapouge, 1899: 399). Como ferviente defensor de las ideas de Darwin, creía en la evolución de las sociedades más allá de los aspectos meramente morfológicos, si las especies se adaptaban al medio y sobrevivían los más aptos, de la misma manera dentro de los seres humanos habría razas más evolucionadas que habían llevado a sus sociedades a estadios de la evolución mayores. La teoría de la evolución en la obra de Vacher de Lapouge se soporta en aspectos físicos, pero también descansa en otros aspectos supuestamente objetivables, como el progreso en las artes, las ciencias o la política.

Es importante entender a Vacher de Lapouge en su contexto histórico para no caer en críticas superfluas de su obra. Aunque fuera un claro defensor de la raza aria debido a su superioridad, no podemos relacionarlo directamente con los actos racistas más deleznable del s. XX. Más adelante profundizaré sobre este tema, lo importante en este apartado es entender que los intereses de Vacher de Lapouge son meramente científicos. Su objetivo es profundizar en la ciencia a través de la objetividad y alejado de la mentalidad religiosa de épocas anteriores. La superioridad de una raza sobre otra no implica necesariamente pautas de dominación y mucho menos de exterminio, al menos en los términos en los que se

expresa Vacher de Lapouge, sino que de la misma manera que la física newtoniana era superior a la física copernicana, o que las ideas evolucionistas de Darwin habían superado a las de Lamarck, el científico (social) debía encontrar la raza que hubiera alcanzado las cotas más altas de conocimiento.

Este espíritu cientifista, alejado de preceptos morales y teleológicos, no sólo se desprende de sus trabajos, sino que es defendido expresamente a la hora de describir la superioridad de la raza aria en innumerables ocasiones. Así Vacher de Lapouge afirmaba que: *certain gens, partant du principe mystique de l'égalité fondamentale, ne peuvent supporter qu'on leur parle de races supérieures. Je ne me donnerai même pas la peine de les contredire. Is est parfaitement inutile de raisonner avec des esprits ainsi tournés vers le surnaturel ; les fictions seules ont de la valeur à leurs yeux. Je ne m'adresse qu'à ceux pour qui les faits ont un sens, et aussi les chiffres, qui sont encore des faits, groupés et totalisés* (Vacher de Lapouge, 1899 : 397).

1.2.2. La cultura.

Otros autores de la misma época, especialmente a finales del siglo XIX empiezan a pensar la raza de otra manera. Los trabajos de Todorov (1991) y Wieviorka (1992), entre otros, muestran cómo la definición de la raza empieza a desplazarse del plano de la biología al plano de la cultura en autores como Renan, Taine y Le Bon. Con este cambio de noción no se impide que los prejuicios que comúnmente se asociaban a la raza se traspusieran ahora al plano de la cultura. En cualquier caso, esta diferenciación va a ser muy importante para el desarrollo de toda una serie de teorías a lo largo del s. XX, que han puesto su acento en la diferencia cultural como el elemento articulador de las relaciones entre individuos y colectivos, una diferencia que a pesar de que generalmente no está basada en la raza, ha continuado pivotando entre los rasgos físicos aparentes y los rasgos culturales.

El término raza se va a reemplazar por el de cultura; la afirmación de la superioridad-inferioridad se va a descartar en favor de un elogio a la diferencia. En realidad los discursos que afirmaban la superioridad de unos sobre otros se

mantienen, aunque no pivotan exactamente en torno a la raza. En el plano político surgen las teorías de las élites (Mosca, Pareto, Michels)⁹ y en el plano social surgen las teorías del diferencialismo e irreductibilismo cultural, que en gran parte se deben a los exploradores (Chateaubriand) y al gusto por el exotismo. Lo que permanece inmutable va a ser el rigor del determinismo (cultural y ya no físico) y la discontinuidad de la humanidad, dividida en culturas que no pueden ni deben jamás comunicarse efectivamente.

El contexto de estas transformaciones tiene mucho que ver con la empresa colonial. Si durante el siglo XIX se habían realizado viajes por todo el planeta con un sentido comercial, aunque hubiera científicos que paralelamente se dedicaran a descubrir y clasificar nuevas y antiguas formas de vida (en sentido amplio), la empresa colonial y la necesidad de administrar los territorios conquistados, hacen que los intelectuales de la época se centren menos en aspectos biológicos poco relevantes para fines comerciales y más en aspectos estructurales, organizativos y culturales que facilitaran la administración colonial.

Para Renan (1882) el grado más elevado de organización social es la nación, un tipo de agrupación moderna en la que se producen las cotas más altas de producción intelectual, científica y política. Según Renan (1882: 28) *l'existence des nations est bonne, nécessaire même. Leur existence est la garantie de la liberté, qui serait perdue si le monde n'avait qu'une loi et qu'un maître*. Renan no cuestiona la existencia de distintas razas, pero cree que la supremacía de unas sobre otras tiene poco que ver con la formación de las naciones modernas, y por tanto, son poco útiles para la organización social de ese momento. De hecho, según Renan (1882: 18) *les premières nations de l'Europe sont des nations de sang essentiellement mélangé*. Al contrario que Vacher de Lapouge, para Renan no existe una raza que se haya impuesto a las demás, sino que es precisamente de los conflictos entre distintos pueblos, de las invasiones, del pasado, de donde surgen las naciones. Según Renan, para que se pueda hablar de la raza como una individualidad dentro de la especie humana, se deben dar cinco circunstancias: una lengua aparte, una

⁹ Véase: M^a Luz Morán (1994) « Teoría de las élites » en Vallespín, Fernando: Historia de la Teoría Política; Vol. 5, Alianza Editorial: Madrid. pp. 132-188.

literatura caracterizada por una fisonomía particular, una religión, una historia y una civilización (esto es, una cultura). En palabras del propio Renan (1882: 26) *une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis*. Esos recuerdos que han formado una historia común, que han hecho olvidar el paso de sometimiento de unos pueblos sobre otros, y que además han configurado una agrupación estable, duradera y sentida entre los miembros, son las bases que diferencian a unas naciones de otras. La cultura, formada a partir de estos recuerdos olvidados y de un proyecto de futuro, es el elemento esencial que separa a una naciones de otras. La formación de la nación deja de sustentarse en principios necesarios o naturales (la raza) para hacerlo sobre hechos contingentes y divisiones artificiales (la historia).

La nación es una entidad superior porque no depende de la raza, de la lengua o de elementos geográficos para que los miembros de una nación se sientan como tal, ni para que desde fuera sean definidos como nación. La idea de una civilización superior que se articula en forma de nación supera el individualismo de la época puesto que someterse a la nación, perder la libertad individual, es un acto moral que engrandece el espíritu del individuo. *L'homme n'est esclave ni de sa race, ni de sa langue, ni de sa religion, ni du cours des fleuves, ni de la direction des chaînes de montagnes. Une grande agrégation d'hommes, saine d'esprit et chaude de cœur, crée une conscience morale qui s'appelle une nation. Tant que cette conscience morale prouve sa force par les sacrifices qu'exige l'abdication de l'individu au profit d'une communauté, elle est légitime, elle a le droit d'exister* (Renan, 1882: 29).

Si el hombre europeo había alcanzado esta organización social *cuasi perfecta* hacía prácticamente sólo un siglo, y había cedido sus derechos individuales por el bien común, era evidente que esta idea de nación debía ser extendida a los nuevos territorios conquistados, cuyas comunidades que se encontraban en estadios anteriores de progreso, debían olvidar los acontecimientos violentos que supusieron su conquista, igual que hicieron las

naciones modernas en el pasado, y sus diferencias culturales respecto a la metrópolis.

Taine, a diferencia de Renan, identifica la raza con la nación, la raza varía según los pueblos. Habría una raza germánica, helénica, pero también una española, una inglesa, una francesa (Todorov 1991: 183). Taine, influido por las ideas positivistas, fundamenta sus conclusiones sobre la raza a partir de una serie de estudios sobre distintas tradiciones artísticas de distintos pueblos, que fueron recopilados en *Philosophie de l'art* (1865-1869). Para Taine esas obras son resultado de la raza, que está determinada por el medio, tanto histórico (circunstancias políticas y condiciones sociales) como geográfico (orografía y clima), y por el momento (estado de desarrollo intelectual del individuo -en este caso del autor-). Tomadas en su conjunto, todas estas situaciones prolongadas, estas circunstancias envolventes, producen los instintos reguladores y las facultades implantadas en una raza. Si se interviene sobre estos condicionantes, es decir, modificando las instituciones o las formas de vida sociales, se puede transformar a la raza. Así pues, ya no es la raza la que hace la historia, sino la historia la que hace la raza. Este aspecto de la teoría de Taine es muy interesante para el estudio del colonialismo, ya que este tipo de conclusiones fueron utilizadas como base científica para el intento de occidentalizar a las colonias. A través de la figura del jefe y de la burocratización de las administraciones coloniales, las potencias coloniales intentaron civilizar a los individuos colonizados e implantar los valores y costumbres de la metrópolis.

No todos los autores de la época llegaron a estas conclusiones, aunque la tónica general de actuación en las colonias se articulaba bajo estos principios. Autores como Le Bon no compartieron las tesis de Taine (Todorov 1991: 182-189). Para este autor era un error actuar sobre las costumbres de un pueblo transformando sus instituciones. Del mismo modo, criticó fervientemente los programas educativos propios del colonialismo que trataban de crear ciudadanos franceses, en el caso de la tradición a la que pertenece este autor, a imagen y semejanza de los ciudadanos de la metrópolis.

Con respecto a la influencia que podía ejercer el medio sobre los individuos, en relación con la forma en la que se han desarrollado sus diferencias, para Le Bon esta influencia es superficial, y es la raza, o la herencia, la que lo decide todo. Sin embargo su concepción de la raza coincide con la de Renan y Taine, ya que esta herencia se refiere más a tradiciones culturales que a la sangre.

1.2.3. La nación.

La agrupación social más compleja en la que intervienen implícitamente cuestiones culturales, políticas y étnicas es el Estado-nación. La nación se ha configurado como la base popular en la que reside el poder de decisión en torno a los asuntos que ocupan al Estado, aunque esta toma de decisiones se establezca a través del delego de este poder. En relación con la inmigración, la nación a través de la ciudadanía es el rasero por el cual se distingue a los que pertenecen a un todo, que es el Estado-nacional, aquéllos que tienen garantizados sus derechos gracias a este Estado, y a los que son extraños y ajenos a este Estado-nación, que no tienen los mismos derechos que los nacionales.

Volviendo a la modernidad, la racionalidad del hombre blanco europeo se asocia políticamente al modelo de Estado-nación desde principios del s. XIX. Todorov (1991: 207-208) distingue dos sentidos en el término nación que surgen con la Revolución Francesa, los dos de naturaleza política: uno interior y otro exterior. El primer sentido define la nación como un espacio de legitimación, que se opone, en tanto que fuente de poder al derecho real o divino. Este espacio se percibe como el de la igualdad, no de todos los habitantes, pero sí de todos los ciudadanos. El otro sentido es completamente distinto, ya que la nación se configura como un elemento diferenciador, como un espacio de exclusión, las naciones se definen frente de otras naciones, nosotros somos franceses, vosotros ingleses. Es precisamente en el cruce de estos diversos sentidos, interior y exterior, cultural y político, donde se engendra la nación y el nacionalismo como identidades específicamente modernas.

Esta apreciación de Todorov es muy interesante para comprender las bases sobre las que se ha construido la nación, que sólo reside en los ciudadanos, y que se define exteriormente a partir de lo que no es, otra nación. Evidentemente existen muchas formas de abordar el nacionalismo y la formación de las naciones, y aquí estoy recogiendo solo una de las líneas teóricas que pueden explicar mejor la relación entre autóctonos e inmigrantes en el contexto europeo. La configuración de los Estados-nación europeos mantiene estos dos sentidos de la nación, posibilitando espacios de exclusión para los migrantes, que no son parte de la nación y que, por tanto, no participan efectivamente en el Estado.

Una de las consecuencias principales del nacionalismo es que se puede constituir también a partir del rechazo a los no nacionales. El mismo Todorov desarrolla un excelso análisis de los autores nacionalistas franceses que ven en la construcción de la nación la necesidad de dejar a un lado a los “otros”. Tomaremos como ejemplo a Barrès, pues habla explícitamente del problema que implicaba la presencia de inmigrantes para el Estado francés. Para Barrès (Todorov 1991: 28) los extranjeros envenenan a la nación apartándola de sus tradiciones y de su verdadero camino. Al igual que los autores de la época, utiliza el término raza pero referida a cuestiones culturales y tradiciones heredadas. La solución para los problemas de la República pasaba por expulsar a todos los extranjeros que dependían subsidiariamente de ella y dejar sólo a los sanos, pero evitando que se integraran en la sociedad. Hay una clara referencia a la inmigración laboral y a la visión utilitarista de los inmigrantes, que también está muy presente en nuestros días. También es interesante observar cómo Barrès no está en contra de la solidaridad y es consciente de que su idea de patria implica la desigualdad de los individuos, algo que justifica a través de un alegato que se ha convertido en el eslogan de la derecha contemporánea: primero nosotros (los nuestros) y luego los demás.

Además de estos dos sentidos de la nación, Todorov (1991: 203) resuelve que hay dos especies de grupos que se manifiestan como más importantes que las demás: las entidades étnicas y las identidades políticas. Todos nosotros pertenecemos, por una parte, a comunidades que practican la misma lengua,

habitan el mismo territorio, poseen una cierta memoria común, tienen las mismas costumbres y, por otra, a comunidades que nos aseguran derechos y nos imponen deberes, en las cuales somos ciudadanos, y que pueden entrar en conflicto armado con otras. La nación es una entidad que cumple esta doble cualidad política y cultural.

Esta doble función de la nación se presenta en un mayor o menor grado en las distintas naciones que se han ido configurando a lo largo de los últimos siglos, dando como resultado dos modelos preponderantes de nación: la etno-cultural, basada en lazos de nacimiento o parentesco, y la nación como comunidad política de ciudadanos que han elegido libremente asociarse. La adopción de uno u otro modelo establece formas de acceso a la ciudadanía diametralmente opuestas, ya que ciudadanía y nacionalidad son cosas distintas¹⁰. La nación como comunidad política de libre adhesión es heredera del derecho natural: el individuo posee derechos inalienables previos a la constitución de la sociedad, porque si no los tuviera, difícilmente sería libre para asociarse. Enfrente se alza la nación como entidad histórica anterior al individuo. Es la historia la que otorga los derechos, pues el individuo es un producto de la historia de su sociedad y resulta absurdo pensar en la existencia previa de derecho alguno.

Estos dos modelos se entremezclan en la actualidad, aunque prevalece cada vez más la nación entendida en términos etnoculturales. Se presupone el contrato social y la libre asociación de los ciudadanos al Estado, pero el ascenso a la ciudadanía depende exclusivamente del nacimiento y la herencia. En cualquier caso, y aun siendo ciudadanos, los inmigrantes no son sentidos como parte de esa nación, puesto que no se reconoce la pluralidad cultural como un aspecto constitutivo de la nación.

La formación del Estado moderno y de la nación son los condicionantes que han posibilitado la imagen concreta y bien definida de la inmigración como un

¹⁰ Ver: Álvarez Benavides, Antonio (2005b): « The role of Citizenship in the rearticulation of immigrants' identities. The Moroccan case in Spain »; en el 37º Congreso Internacional del ISS (International Institute of Sociology): Estocolmo.

elemento discordante dentro del buen funcionamiento de las supuestas democracias occidentales. En cualquier caso no debemos olvidar que la nación no es algo preexistente o algo dado, es una categoría social que ha sido construida, y son precisamente los paradigmas y la forma que ha adoptado la nación y el Estado moderno lo que posibilita o imposibilita, entre otros factores, la convivencia étnica y el entendimiento entre culturas. Alfonso Pérez-Agote, al repasar distintos procesos históricos en los que ha surgido una nación, nos recuerda que desde el punto de vista étnico, *la nación es, más bien, la idea de comunidad de orden superior a la pluralidad de grupos étnicos, lanzada desde un grupo étnico dominante que mediante tal no sólo intenta autodefinirse, sino definir también a los demás grupos étnicos de un marco superior* (Pérez-Agote, 1995: 85).

En este sentido podemos hablar de la existencia de estados plurinacionales y de estados pluriétnicos, además de los mononacionales y de los monoétnicos. Los conflictos étnicos parten del intento de la mayoría nacional de invisibilizar las idiosincrasias de los distintos grupos nacionales que conforman el Estado (los ejemplos históricos son los regionalismos o nacionalismos dentro del Estado) y/o por el rechazo a que otros grupos étnicos, portadores de otras culturas y otras costumbres, puedan hacer peligrar la supremacía étnica de la nación. En España se percibe claramente esta vertiente doble del conflicto étnico y nacional: por un lado se da la confrontación entre el nacionalismo central y los nacionalismos periféricos y por otro, entre las mayorías y minorías étnicas motivadas principalmente por las migraciones internacionales.

Igualmente tampoco podemos olvidar que el sueño ilustrado implicaba extender esta idea de nación y del Estado-nacional al resto del mundo, siempre entendida como civilización, idea que, por otra parte, además de materializarse como la bandera de la colonización, sigue siendo el baluarte bajo el que se rigen, al menos formalmente, las relaciones internacionales de nuestros días. En esta extensión de la civilización, el hombre europeo se ha encontrado con otras culturas y con otras agrupaciones humanas que han sido muchas veces menospreciadas, y de las que no se ha tenido en cuenta su propia realidad. Esta falta de consideración de los otros se sustenta sobre la idea moderna del yo, y es determinante para

comprender las relaciones entre los nacionales y los no nacionales, entre los autóctonos y los inmigrantes. Como afirma Enrique Santamaría (1994b: 64): *aunque todas las sociedades han creado sus extranjeros, la nuestra está marcada por la configuración hegemónica de las sociedades en estados-nación, o lo que es lo mismo, por la preponderación de la nacionalización y estatalización de los fenómenos sociales*

Retomando a Todorov y teniendo en cuenta el componente étnico que puede darse en la formación de la nación, podríamos afirmar que *los juicios que unas naciones emiten sobre otras nos informan acerca de quienes hablan, y no acerca de aquéllos de quienes se habla: en los otros pueblos, los miembros de una nación no estiman más que aquello que les es cercano. Esto es, que los hechos sean como son, no determinan más que una cosa: que tal ha sido la voluntad del más fuerte* (Todorov, 1991: 30).

Las relaciones entre los nacionales y los no nacionales han sido siempre asimétricas y de discriminación. En las sociedades occidentales la agrupación de las diferencias en las ciudades no deja de estar influida por esta lógica que estratifica a los autóctonos de los inmigrantes.

1. 3. El fenómeno migratorio como categoría sociológica.

En el primer capítulo de la tesis veíamos cómo Schutz diferenciaba el conocimiento científico del conocimiento social. Para Schutz las categorías sociales son un mecanismo de comprensión de la realidad que permiten al individuo situarse y definirse en su entorno social. El inmigrante es un extraño para la sociedad de recepción porque sus “recetas” a la hora de abordar, comprender y clasificar la realidad (en categorías sociales) son distintas. Como el conocimiento social ni es ni pretende ser científico, los actores sociales no buscan una realidad ontológica, que tal vez se encuentre a medio camino entre esos dos conocimientos parciales, sino que buscan una realidad cómoda, que les permita desenvolverse de la mejor manera posible en su entorno.

La labor del científico social es completamente distinta, ya que no busca un conocimiento útil o preferencial, sino conocer la verdadera naturaleza de los fenómenos sociales. Este conocimiento se consigue únicamente a través del método científico, que consiste en la observación, descripción y clasificación de la realidad social. Este conocimiento es objetivo precisamente por la utilización de una metodología científica aplicada a los fenómenos sociales.

Emilio Lamo de Espinosa (2003), también utiliza la división entre conocimiento científico (formal) y conocimiento social (informal), basándose en los trabajos de Garfinkel, a la hora de describir la utilidad de las ciencias sociales. Según Lamo de Espinosa: *podemos constatar la existencia de dos formas de conocimiento, el gran descubrimiento de la etnometodología de Garfinkel. En primer lugar, la ciencia (también social), un saber esotérico, minoritario, propio de expertos (más bien “sacerdotal” que “profético”), con un lenguaje idiosincrásico, adquirido por aprendizaje formal, usualmente en las universidades. Y de otra, la etnociencia (o sociología laica, lay sociology la llamaba Garfinkel), un saber exotérico, mayoritario, de sentido común, adquirido por simple aculturación informal. Constatemos también que esas dos formas de conocimiento, la formal y la informal, son válidas tanto para los saberes sobre la naturaleza como sobre la sociedad* (Lamo de Espinosa, 2003: 25-26).

Cuando surgen las ciencias sociales en el s. XIX, durante la revolución científica propia de la modernidad, los descubrimientos científicos se sustentaban sobre la supremacía del hombre blanco occidental. El científico moderno no tenía en cuenta que su punto de vista a la hora de abordar el conocimiento científico era parcial, puesto que partía del precepto inamovible de que el hombre blanco europeo había alcanzado las cotas más altas de saber, evolución y progreso, por lo que sus conocimientos eran ontológicos (como en su día lo fueron los que emanaban de Dios), y sólo podían ser rebatidos por conocimientos científicos más científicos, es decir, más avanzados, más precisos. Otros saberes, otros conocimientos, no eran tenidos en cuenta como parte de la ciencia, puesto que hacían referencia necesariamente a estados más tempranos de desarrollo evolutivo, y como mucho eran recopilados por su exotismo, curiosidad o componente histórico. De la misma manera, cuando algún colectivo, comunidad, o sociedad eran investigados y clasificados, no se tenía en cuenta la definición endógena, lo que el grupo o el individuo decía sobre sí mismo y sobre su posición respecto a los otros. Un individuo pertenecía a una categoría social independientemente de que él se sintiera parte o no de esa categoría. La definición de uno mismo como ser social sólo era válida si se articulaba a partir de los principios científicos modernos, por lo que cualquier individuo o colectivo no socializado, estandarizado y evolucionado bajo estos principios, simplemente articulaba visiones de la realidad social (la suya y la de los demás) no científicas. Los negros eran definidos por los blancos, los musulmanes por los cristianos, las mujeres por los hombres. La jerarquía científica era análoga a la jerarquía social de la época.

Sin embargo, no todos los intelectuales modernos compartían estos preceptos etnocentrales, y al igual que hicieron Schutz o Merton en los 50', se cuestionaron los aspectos subjetivos de cualquier tipo de filiación social. Ser negro, ser judío, ser francés, ser cristiano, pasó de ser una categoría social preexistente y definida exclusivamente en términos de inferioridad, a ser una construcción posible. Los primeros trabajos que comienzan a tener en cuenta los aspectos subjetivos de la filiación grupal (con un componente étnico) son los de Tocqueville

y Max Weber, que a partir del estudio de la raza, proponen una definición de los grupos humanos apartados de las corrientes científicas y biologicistas de la época.

Tocqueville en *De la démocratie en Amérique* [1835 (2005)], analizó la posición de las tres razas que ocupaban el territorio de los Estados Unidos, y aunque afirmaba que *el primero que atrae las miradas, el primero en ilustración, en poder, en ventura, es el hombre blanco, el europeo, el hombre por excelencia; por debajo de él aparecen el negro y el indio*, veía esta posición de supremacía como un problema social y político. La inferioridad social de estas dos razas no se debía a cuestiones biológicas, sino a un problema de dominación política. Según Tocqueville: *estas dos razas desventuradas no tienen en común ni el nacimiento, ni el aspecto, ni la lengua, ni las costumbres, sólo en infortunio se parecen. Ambas ocupan una posición igualmente inferior en el país que habitan, las dos sufren los efectos de la tiranía, y si sus miserias son diferentes, pueden en cambio acusar de ellas a los mismos autores. ¿Acaso no se diría, viendo lo que pasa en el mundo que el europeo es a los hombres de las otras razas lo que el propio hombre a los animales? Los utiliza en su provecho, y si no puede doblegarlos, los destruye* (Tocqueville, 2005: 454).

Al referirse a los negros aborda, en cierta manera, el tema de la integración social cuando afirma que: *ya que el negro hace mil esfuerzos inútiles para introducirse en una sociedad que les rechaza; se pliega a los gustos de sus opresores, adopta sus opiniones y aspira, imitándoles, a confundirse con ellos. Desde que nace, se les dice que su raza es naturalmente inferior a la de los blancos; él no está lejos de creerlo así y se avergüenza de sí mismo. En cada uno de sus rasgos descubre una huella de esclavitud, y si pudiera, consentiría gozoso en repudiarse a sí mismo por entero* (Tocqueville, 2005: 457). Es decir, no es la raza en sí la que determina la posición de inferioridad del negro en la sociedad estadounidense, sino las prácticas de dominación y de esclavitud llevadas a cabo por los blancos. Los negros han asimilado esas diferencias y aunque intenten aprender el código de “recetas” de los blancos, no llegan jamás a integrarse en una sociedad dominada por otra raza.

Criticó duramente las doctrinas racistas que pretendían legitimar la esclavitud de los negros por su propia naturaleza y rechazaba que la raza

(comprendida como componente biológico diferencial) pudiera influir sobre la conducta de los hombres. El prejuicio racial que hace que los blancos vean a los negros como esclavos, como absolutamente distintos e inferiores, podrá crear problemas sociales hasta el punto de hacer peligrar la democracia en América.

Sin embargo, no deja de tener una visión etnocentrista, ya que en varios textos (Todorov, 1991: 227-235) trató de justificar el colonialismo en nombre del principio humanitario de expandir la civilización. Tocqueville representa en cierto modo el prototipo del intelectual ilustrado que aunque abandona la raza como lo definitorio del ser humano, sostiene al mismo tiempo el ideal del hombre moderno (en su caso además republicano) que con sus logros científicos, sociales y políticos posibilitaría que las diferencias culturales se dejaran a un lado en favor de los valores universales que la sociedad francesa había alcanzado.

Para Max Weber [1922 (2002: 315)] la raza sólo existe si hay una conciencia racial vinculada a una comunidad y que puede conducir a una acción (pertenencia racial). La pertenencia racial es para Weber la posesión de unas disposiciones heredadas y transmisibles hereditariamente, realmente fundamentadas sobre la comunidad de origen. Dicha pertenencia sólo desemboca en una comunidad cuando la misma es experimentada subjetivamente como una característica común. Posteriormente Weber propone reemplazar el concepto de raza por el de relaciones étnicas, gracias al cual el sentimiento de pertenencia a una raza - y no necesariamente la realidad objetiva de la raza- contribuye a orientar la acción (Wieviorka, 1992: 41; Garreta, 2003: 18).

Según Weber, llamaríamos grupo étnico a aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o en ambos a la vez, o en recuerdos de la colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común, de tal suerte que la creencia es importante para la ampliación de las comunidades. Las relaciones étnicas comunitarias se basan en el registro de la comunalización, es decir, en el sentimiento subjetivo (tradicional o afectivo) de los participantes que pertenecen a una misma comunidad. Esto sería la pertenencia étnica (Weber, 2002: 318-319).

Max Weber centra la dimensión política de la raza en el vínculo existente entre comunidad y lo que él llama pertenencia racial. El contenido de la comunidad étnica es la creencia en un honor específico, que se basa en la diferencia de los estilos de vida de unos respecto a los extranjeros y la valorización de los particularismos étnicos propios. Aquí encontramos la base de las futuras definiciones de categoría social y de formación del endogrupo. Un concepto que para Weber es parecido al de comunidad étnica es el de nación, que al igual que el de pueblo, comparte la idea de que en la base de la comunidad sentida debe haber una comunidad de origen; aunque en realidad, hombres que se consideran como connacionales están mucho más distantes entre sí, no sólo ocasionalmente sino por razón del origen, que aquéllos que pertenecen a nacionalidades distintas y hostiles (Weber, 2002: 325). De este modo, Weber diferencia tres entidades completamente distintas: la raza, la etnia y la nación.

Para Renan, que es un buen representante del sentimiento nacionalista del s. XIX y principios del XX, la nación se forma a partir de diferencias olvidadas, pero sobre todo del sentimiento presente de unidad y del deseo de realizar un proyecto conjunto de futuro. También, como veíamos, destaca ciertos aspectos culturales, lingüísticos y religiosos, que dotan de unidad a la nación en el momento de su formación y posterior desarrollo. Por otra parte, para este autor, el grado máximo de agrupación humana con fines políticos y sociales era la nación, como otro artefacto más desvelado por el conocimiento científico aplicado a la sociedad. Para Weber la formación de la nación es más compleja y contingente : *los sentimientos colectivos que se designan con el nombre genéricamente de nacionales no son unívocos, sino que pueden ser nutridos por diferentes fuentes: pueden presentar un papel importante las diferencias en la articulación social y económica y en la estructura interna del poder, con sus influencias sobre las costumbres, pero no necesariamente; los recuerdos políticos comunes, la confesión religiosa, la comunidad de lenguaje y también el habitus condicionado racialmente, pueden actuar como fuentes* (Weber, 2002: 326).

Weber pone el ejemplo de Estados Unidos y las diferencias entre blancos y negros para mostrar la ambigüedad del sentimiento nacional, ya que difícilmente los blancos consideraban parte de la nación o tenían un sentimiento nacional común que les uniera a los negros. A los negros, por su parte, el sentimiento nacional les llevaría precisamente a reclamarse como parte de la nación estadounidense. El sentimiento nacional de dos connacionales se forma, en este caso, a partir de preceptos absolutamente contrarios, y sin embargo nadie discute que exista o existiera en los tiempos de Weber, una nación “americana”.

Aunque Weber representa una excepción en el pensamiento de su época, el paso de la raza (aspectos biológicos de la pertenencia a un colectivo humano) a la cultura (aspectos subjetivos y contingentes de la filiación grupal) no se plasma definitivamente hasta la Escuela de Chicago. Para Wieviorka (1992: 47) la sociología norteamericana marcó una inflexión en el estudio del racismo. El marco de referencia de esta sociología comenzó a desplazarse de la raza a la cultura, por lo que dejaron de preocuparse tanto por los rasgos innatos y adquiridos que caracterizan a un determinado grupo humano, para incidir en las relaciones, sobre todo interculturales, existentes entre los grupos. Del mismo modo, Natalia Ribas (2004: 28) insiste en que la herencia de la Escuela de Chicago implica el desplazamiento definitivo de la raza hacia la cultura, además del interés por los rasgos interculturales existentes entre los grupos. También hace hincapié en el giro conceptual y metodológico en la manera de abordar los procesos sociales relacionados con la movilidad espacial y la etnicidad.

Durante finales del siglo XIX y sobre todo después de la Primera Guerra Mundial, los Estados Unidos reciben un gran número de inmigrantes. Los nuevos inmigrados suscitaban la inquietud de la población más antigua (que venía de procesos migratorios anteriores), lo que generó un buen número de debates políticos, cambios en las leyes de extranjería e incluso estudios presuntamente científicos que describen la mayor criminalidad¹¹ de los recién llegados en base a

¹¹ Estos estudios sobre la mayor criminalidad de los inmigrantes están presentes en la actualidad en los programas de políticos de la extrema derecha europea. En el apartado de identidades reactivas abordaré este tema contrastando las cifras que aportan estos estudios y, en el caso español, el Instituto Nacional de Estadística.

cuestiones raciales (Wieviorka, 1992: 43). Las relaciones entre los recién llegados y los ya asentados se vuelven conflictivas, especialmente en las ciudades. Los colectivos que por motivo de la inmigración se articulaban como minorías en los contextos urbanos comienzan a definirse como grupos caracterizados por su componente étnico, y los conflictos sociales que se producían en el momento empezaron a analizarse desde un punto de vista cultural. Los problemas de convivencia empezaron a relacionarse con el intento de los distintos colectivos de inmigrados de mantener sus culturas y costumbres de origen.

Park es el primer gran autor de la Escuela de Chicago además de ser su fundador junto a Burgess. Desarrolló lo que desde entonces es conocido como las *race relations*¹². Estas *race relations* son relaciones raciales que se dan entre los individuos que, más allá de tener distintas razas, son conscientes de las diferencias que se le suponen a uno y a otro. Es la conciencia de la diferencia, y no la diferencia en sí, la que articula las relaciones raciales (la pertenencia racial que decía Weber). Las relaciones raciales se dan entre los miembros de grupos étnicos y diferentes grupos genéticos que son capaces de provocar conflictos raciales y conciencia de raza, así como determinar la posición relativa de los grupos raciales de los que se compone una comunidad. Las relaciones raciales podrían abarcar, por lo tanto, todas aquellas situaciones en las que se alcanza un cierto equilibrio entre razas enfrentadas y en las que el orden social resultante se mantiene estable en cuanto a costumbres y tradiciones. Para Park todas las relaciones que se dan entre las minorías culturales y raciales con un pueblo dominante son relaciones raciales.

Según Park [1939 (2002)] los cambios que la sociedad estaba experimentando en aquellos días tenían su origen en la expansión europea de la industria, del comercio, de la política y de la religión. Las *race relations* eran un fenómeno y una consecuencia de la modernidad. El desarrollo de la ciudad y del Estado moderno supuso un cambio de dirección en la historia de las relaciones tribales y raciales. Es en la ciudad donde se localizan en mayor número todas estas transformaciones. Chicago se convierte en el laboratorio social urbano de Park. La

¹² Para un conocimiento más exhaustivo de las *race relations* en el ámbito de la teoría sociológica véase: *Race Relations in Sociological Theory* (1970) de John Rex.

civilización, o al menos la sociedad, es producto de la ciudad (Park, 2002: 108). La visión que Park tenía del inmigrante en este contexto era la de una fuente de potencial de innovación, cambio y progreso de la sociedad. Con el tiempo, estas relaciones de raza tenderían a atenuarse, a medida que avanzara la modernidad, y progresivamente las diferencias se basarían menos en la raza y la herencia y más en la cultura y el trabajo. Así Park (2002: 116) afirma que *las diferencias culturales y nacionales se refuerzan, frecuentemente, con diferencias físicas y raciales. Sin embargo las diferencias raciales no potenciarían la distancia social hasta el extremo que lo hacen en la actualidad si no fueran síntomas de diferencias en la cultura, la tradición, la religión y los sentimientos asociados a estas diferencias*. De hecho para Park, las relaciones raciales acabarían siendo relaciones de clase. Las relaciones entre los grupos étnicos pasan, según este autor, por cuatro etapas: competición, conflicto, adaptación y asimilación.

La asimilación que preconizaba Park, al igual que Burgess (Poutignat y Streiff-Fenart, 1995: 71), no consistía en la destrucción de las culturas minoritarias y en la pérdida de los valores y tradiciones propias del inmigrante, que se sustituirían por las de la sociedad de recepción, sino que suponía la formación de grupos cada vez más amplios e inclusivos. Sin embargo, la mayoría de los autores que les sucedieron en el marco de la Escuela veían esta asimilación como un proceso de uniformación cultural. Estos autores formularon las teorías liberales (*liberal expectancy*) que preconizaban que la asimilación significaba el acceso a la civilización. Se creía que igual que pasó con los primeros inmigrantes que participaron en la formación de América, el sentimiento de unidad que fue conformando la nación americana y que dejaba aparentemente de lado las diferencias grupales en favor de ese sentimiento de americanismo, se presentaría también en los nuevos inmigrantes que estaban llegando a Estados Unidos, y sobre todo entre sus hijos y sus nietos. Esta afirmación se justificaba mediante la progresiva universalización y estandarización de los modos de vida típicos de las sociedades industriales. Este es el mito del *melting pot*. En el futuro se vería que quizá el fallo principal de estas teorías es que no tuvieron en cuenta que esas minorías vivían en condiciones de inferioridad y marginalidad en una sociedad que

había crecido mucho económicamente y en la que las diferencias, ya no de clases, sino étnicas, eran mucho mayores que antiguamente.

Tanto Tocqueville, como Weber y Park, presentan concepciones de la diferencia que tienen en cuenta aspectos subjetivos de la filiación grupal y de la formación de categorías sociales. Sus análisis, en mayor o menor medida, son menos deterministas que los de la mayoría de los autores de la época, alguno de los cuáles he ido comentando a lo largo del primer capítulo, puesto que el punto de partida de sus investigaciones no descansaba exclusivamente en la figura omnisciente del hombre blanco que era biológicamente superior a cualquier otro. A la hora de describir, explicar y clasificar las diferencias sociales también se incluye en el análisis el punto de vista del diferente. De esta manera, la inferioridad o superioridad de un colectivo sobre otro deja de verse como una realidad necesaria para pasar a ser una realidad construida y, por tanto, contingente.

Este cambio paradigmático condicionará las ciencias sociales del s. XX, no porque se rechace del todo el determinismo racial o cultural, o porque se excluyan las definiciones etnocéntricas y jerárquicas de las diferencias grupales a partir de estos autores, sino porque se empieza a ser consciente de los efectos de la modernidad en las estratificaciones y prejuicios sociales, y del poder performativo de las ciencias sociales.

Volviendo al texto de Lamo de Espinosa (2003) que abría este capítulo, para este autor el gran descubrimiento de la etnometodología de Garfinkel había sido la distinción entre conocimiento social formal e informal, que permitía la diferenciación entre lo que conocemos como miembros de la sociedad, y lo que conocemos los científicos sociales (como miembros “privilegiados” de la sociedad). El segundo gran descubrimiento de la etnometodología es, según Lamo de Espinosa (2003: 26), el poder performativo del conocimiento social. El conocimiento sobre la naturaleza no constituye esa misma naturaleza, sin embargo el conocimiento social se encuentra en el mismo orden que “lo social”. De este modo, la etnosociología, que permite comprender las actividades cotidianas, al mismo tiempo las crea y las hace explícitas. Para Tocqueville la concepción

moderna de la raza, que situaba a los negros como inferiores y que justificaba la esclavitud, no sólo influía en la sociedad blanca que interiorizaba esas definiciones, sino que se había introducido en la autoconcepción de los negros, que se sentían inferiores a partir, precisamente, de esas mismas definiciones.

El poder las definiciones etnocéntricas era correlativo al poder social, político, económico y militar de la pequeña parte de la humanidad que articulaba esas definiciones. Así, por un lado, tenemos a los intelectuales que desarrollaban el saber social formal a partir de preceptos erróneos, por parciales y etnocéntricos, y por otro lado, tenemos a una sociedad no experta que va asimilando esos conocimientos, puesto que más allá de que fueran erróneos, se iban asentando en el sentido común, en el saber general, a través de la configuración de todas las categorías sociales que he ido comentando, y de las prácticas sociales que se han ido articulando a partir de ellas. Lamo de Espinosa (2003: 27) lo explica muy bien cuando afirma que *todos somos, más o menos, sociólogos comprensivos que interpretamos el mundo. Y en segundo lugar (y como consecuencia), todo aquello que cambia nuestros conocimientos sobre la sociedad contribuye a cambiar al tiempo esa misma sociedad*. Si tomamos el ejemplo de Tocqueville es sencillo comprender este mecanismo. La sociedad blanca asimila a través de la ciencia social de la época que los negros son inferiores y las relaciones que establece con ellos son de inferioridad, creando un sistema social, político, económico y cultural que superpone lo blanco sobre lo negro. Los negros, como veíamos, también hacen propio ese estado de las cosas en el que él es inferior. La enunciación y justificación científica de la inferioridad crea, por el hecho de ser articulada, un sistema en el que dicha inferioridad es coherente.

Durante la modernidad el conocimiento científico era un conocimiento burgués, las ciencias, y entre ellas las sociales, se circunscribían a la universidad, a los círculos de expertos, los científicos hablaban a los científicos, y la repercusión de sus investigaciones no afectaba, de una manera tan directa como lo hace en la actualidad al público general, que por otra parte es más culto y ha desarrollado unos canales de comunicación inimaginables en la época. Los científicos sociales desarrollaban modelos que pretendían aplicar a distintos campos de lo social, pero

no se daban cuenta de que la difusión de estos modelos alteraba su estatuto ontológico, pasando de ser teorías puras relegadas al ámbito académico, a mapas cognitivos (recetas, categorías sociales) usados por los individuos en su cotidianidad (etnociencia) (Lamo de Espinosa, 2003: 30).

Investigar la realidad social significa transformarla, la descripción de la realidad implica necesariamente su transformación. Ante esto el científico social tiene dos opciones. La primera pasaría por dirigir esas transformaciones hacia la orientación que le queramos dar, algo así como el conductismo para la psicología, pero nos toparíamos con consecuencias no previstas de la acción social (Merton, 1936) y sobre todo difícilmente podríamos hablar de una verdadera ciencia. Si recordamos a Durkheim, cuando estableció las *Reglas del Método Sociológico* [1895 (2002)] buscaba la objetividad científica aplicada a la investigación social para dotar a la sociología de un incuestionable estatuto de ciencia. Descartó las teorías de Comte y Spencer por teleológicas, y centró la base de su método en la observación alejada de prenociones, preconceptos y prejuicios. Según Durkheim la ciencia sociológica debía ser igual que la medicina, por lo que su función debía consistir en reparar las anomías sociales al igual que el médico reparaba la enfermedad. *Ya no se trata de perseguir desesperadamente una meta que se aleja a medida que avanzamos, sino de trabajar con constante perseverancia a fin de mantener el estado normal, de restablecerlo si ha sido alterado y de volver a encontrar las condiciones del mismo si llegan a cambiar. El deber del hombre de Estado ya no es empujar violentamente a las sociedades hacia un ideal que le parece seductor, sino que le corresponde un papel que es como el de médico: previene la eclosión de enfermedades por medio de una higiene adecuada y, cuando éstas se han declarado, trata de curarlas* (Durkheim, 2002: 103).

La segunda opción consistiría en hacer un ejercicio reflexivo. Una vez que el científico social es consciente de que su trabajo como investigador modifica la realidad que está estudiando, surge la necesidad de plantearse su posición respecto al objeto o sujeto investigado. La reflexividad se convierte (o debería hacerlo) en el código deontológico del investigador social. Transformamos la realidad pero somos conscientes de ello, por lo que nuestro trabajo debería estar

orientado, siguiendo a Durkheim, hacia la deconstrucción de los preconceptos, preconociones y prejuicios. Debemos entender por qué ciertas categorías han sido planteadas en términos de inferioridad o desde puntos de vista etnocéntricos, pero además comprender nuestra responsabilidad en la configuración de dichas categorías. Debemos observar al observador, ser autocríticos. Como científicos es necesario que pasemos de definiciones espontáneas, apriorísticas y parciales, en el caso de esta tesis sobre los inmigrantes, para construir categorías científicas, sociológicas. Como creamos mapas cognitivos, debemos deconstruir las nociones que estratifican jerárquicamente a la sociedad en categorías sociales etnocéntricas y construir nociones más precisas, inclusivas y que tengan en cuenta el punto de vista de todos los actores implicados. Emilio Lamo de Espinosa, es de nuevo revelador en sus palabras: *de modo que no tenemos más alternativa que aceptar que nuestra tarea es ya otra, como señalaba Merton. No describir el mundo, sino hacer lo que de verdad hacemos: llevar luz a los actores, hacer algo más transparente nuestro orden social para que los actores (es decir, nosotros mismos) podamos actuar con menor ignorancia. No describimos el mundo, como mucho hacemos mapas cognitivos para ayudar, modestamente, a no perdernos* (Lamo de Espinosa, 2003: 30).

El papel del científico social es fundamental a la hora de abordar el fenómeno de la inmigración como una construcción social, como una categoría construida en términos de alteridad e inferioridad y no como una realidad ontológica. Es necesario clarificar cómo se constituye este discurso y las relaciones sociales particulares que lo propician. En este sentido la etnicidad resulta un concepto fundamental para la comprensión de los fenómenos migratorios contemporáneos (Rex, 1994, 1998, 2005; Rex y Mason, 1986). Poutignat y Streiff-Fenart, en uno de los libros contemporáneos más importantes sobre la etnicidad, lo tiene muy presente: *el campo de investigación de la etnicidad es el estudio de los procesos variables y nunca acabados por los cuales los actores se identifican y son identificados por los otros sobre la base de la dicotomización nosotros/ellos, establecida a partir de rasgos culturales supuestamente derivados de un origen común y que es puesto en relieve en la interacción social* (Poutignat y Streiff-Fenart, 1995: 153).

1.4. Etnicidad: la (necesaria) primacía del componente étnico en los estudios sobre el fenómeno migratorio.

Según Corominas y Pascual en su *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (1980), el término “étnico” es tomado del griego ἔθνικός, que significa “perteneciente a las naciones”, derivado de “raza, nación y tribu”. El primer documento histórico en el que aparece este término es en la falsificación de la Biblia que hicieron los traductores griegos en la segunda mitad del s. XIII para los pueblos extranjeros politeístas, atribuida a Gómez de Cibdarreal en 1630 y a Saavedra Fajardo diez años después. El término *ennico*, se traduciría por “pagano, no hebreo”. Corominas y Pascual también relacionan la evolución de este término con el de “ciudad” e “igual”. Es el propio origen etimológico de lo étnico el que da cuenta de su evolución histórica. La nación, la raza, la tribu y lo no “nosotros” (paganos, no hebreos), son aspectos paradigmáticos que han aparecido a lo largo de la historia en los estudios sobre lo étnico y que siguen siendo imprescindibles para la comprensión de las relaciones entre los grupos étnicos en la actualidad.

Esta dificultad para definir la etnicidad también estuvo muy presente en el s. XIX cuando la noción de etnia aparecía entrelazada y mantenía relaciones ambiguas con conceptos como el de pueblo o raza. La concepción moderna de la etnicidad no aparece hasta que Vacher de Lapouge en 1896 creara el término etnia para evitar la confusión entre la raza, o características morfológicas, y las cualidades psicológicas (Poutignat y Streiff-Fenart, 1995: 34).

Sin embargo estas ambigüedades no consiguieron solventarse con las primeras definiciones de etnia, sino todo lo contrario, ya que cada autor a lo largo de la historia ha ido desarrollando su propia definición de lo étnico relacionada con los elementos que le eran más útiles para sus intereses científicos o para sus objetivos como investigador. El concepto de etnicidad ha estado siempre imbricado, y lo está en la actualidad, con un buen número de términos y conceptos sociológicos y sociales, además de con la raza (Rex y Mason, 1986) o la nación (Santiago, 2001), con el género (Romero Bachiller, 2006), el espacio (Sassen,

2001), la cultura (Geertz, 1987, 1994), la integración (Rex, 1996, 2005; Rex y Gurharpal, 2004), etc.

Los hispanoparlantes tenemos aún más problemas para definir la etnicidad ya que este término lo hemos traducido directamente del inglés y del francés, y no aparece como tal en nuestro diccionario de la Real Academia Española de la Lengua. Aunque sí hay entradas para el término étnico (*Perteneciente o relativo a una nación, raza o etnia; gentil, idólatra, pagano*) y etnia (*Comunidad humana definida por afinidades raciales, lingüísticas, culturales*). Lo mismo ocurre con la Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, aparece la etnometodología, la raza y los estudios de las *race relations*, pero no hay una entrada específica para la etnicidad. En el diccionario inglés y francés sí aparece.

No existe un acuerdo sobre la definición de la etnicidad como concepto sociológico, y seguramente sea por la multiplicidad de formas que toma en la sociedad y por la cantidad de paradigmas con que se relaciona. Poutignat y Streiff-Fenart insisten en esta idea al afirmar que el problema de la conceptualización de la etnicidad surge precisamente por la cantidad de fenómenos relacionados con ella (Poutignat y Streiff-Fenart, 1995: 133).

Tampoco existe un acuerdo a la hora ubicar el nacimiento de la etnicidad o las razones históricas que la impulsaron. La etnicidad cobra una gran relevancia en los estudios sociales en los 70', y en la sociedad en general en los 90', pero no se puede afirmar que la etnicidad no tenga un fuerte componente histórico, por lo que los motivos que la revitalizaron y que posteriormente la globalizaron no pueden descansar exclusivamente en los acontecimientos sociales propios de los 70' y 90'. Hay autores como Park [1939 (2002)], que ven la etnicidad como un fenómeno exclusivo de la modernidad, fruto del crecimiento de las ciudades y del desarrollo de la tecnología. Para otros autores el despertar de las identidades étnicas es una consecuencia de la economía capitalista (Wallerstein, 1999), de la empresa colonial y de la falta de desarrollo de los países del Sur (Amin, 1997) o de la globalización de las redes de comunicación y de la formación de los Estados-nación (Santamaría, 2002; Abad, 1993b). Sin embargo, hay otros (Glazer y Moynihan,

1968; 1975) que consideran que la etnicidad no es un fenómeno nuevo, sino que había sido obviado por las ciencias sociales.

En cualquier caso, desde los años 70' la etnicidad y los grupos étnicos, se convierten en una de las mayores preocupaciones teóricas de las ciencias sociales, apareciendo de manera omnipresente en las investigaciones de la época y generalmente ligado a cuestiones como la inmigración, el racismo, el nacionalismo o la violencia urbana. Este momento histórico es el llamado *ethnic revival* y se localiza principalmente en los Estados Unidos, donde empezaron a ser visibles y a tener cierta relevancia social y política algunos colectivos que apelaban al componente étnico como elemento diferenciador y liberador respecto a la sociedad que les negaba. Aunque la apelación étnica a la que más se recurría era la negritud, los grupos de inmigrantes y de hijos de inmigrantes comenzaron a reclamar la libertad de expresar sus diferencias y vivir conforme a ellas con los mismos derechos que el resto de la sociedad. En cualquier caso, hasta este momento el conflicto se formulaba como pasajero a través de las teorías de la asimilación y de la *liberal expectancy*, según la cual los inmigrantes acabarían supeditando sus diferencias al asumir poco a poco la identidad de la nación estadounidense.

Son muchos los autores clásicos que han tenido presente la etnicidad como un elemento articulador de las relaciones sociales, también entre nacionales y extraños, como los citados Tocqueville, Weber, Durkheim o Simmel, sin embargo es la Escuela de Chicago, la que de una manera sistemática introducirá la etnicidad en los estudios migratorios y en las ciencias sociales en general. Desde los años 30' la Escuela de Chicago dedicó sus investigaciones a los conflictos urbanos a través de la formulación teórica de las *race relations*. El estudio de la inmigración bajo la perspectiva de su componente étnico tiene su precedente más claro en los trabajos de Thomas y Znaniecki, también fundadores de la Escuela, al menos en el aspecto teórico y metodológico, y que publicaron en [1919 (2004)] una extensa investigación sobre el campesino polaco inmigrado. Este trabajo, que en España ha tenido poco impacto hasta la última década, es revolucionario en cuanto a su metodología y sus planteamientos, ya que la investigación se hace tanto en Polonia

(es decir, el contexto de partida), como en los Estados Unidos. Las fuentes de investigación son subjetivas, utilizan la correspondencia personal de los sujetos de la investigación, estudios de caso y relatos personales, lo que en el futuro se traduciría en técnicas cualitativas básicas de la investigación social como las historias de vida o la observación participante. Es la primera gran investigación, al menos en los Estados Unidos, que tiene en cuenta el punto de vista subjetivo de los actores implicados.

En los años 60' comienzan a ser cuestionadas las teorías de la modernidad por la aparición de nuevos fenómenos étnicos. Las previsiones de las teorías asimilacionistas empiezan a ser desmentidas ante la proliferación de subculturas y modos de vida. Glazer y Moynihan son los autores más relevantes que desmienten esta previsión de aculturación. Glazer y Moynihan (1968) cuestionaron las conclusiones adoptadas por los autores clásicos de la Escuela de Chicago, quienes afirmaban que la etnicidad, entendida como valorización de las diferencias, desaparecería progresivamente tras la aculturación y asimilación de los grupos étnicos. La realidad que observan Glazer y Moynihan es bien distinta, ya que lo étnico comienza a sustituir a otro tipo de identificaciones como las de clase social. Además, acontecimientos históricos como el ascenso de Hitler o la Segunda Guerra Mundial condujeron, según estos autores, al crecimiento del sentimiento de identificación étnica. El fin de la guerra, las migraciones motivadas por el conflicto, la satelización rusa y la descolonización son algunos de los acontecimientos que motivaron este resurgir de la etnicidad.

A partir de este momento se impone la idea de que la cuestión primordial no es estudiar los particularismos de los procesos de integración de los inmigrantes, sino los factores que explican la pervivencia y revitalización de los lazos étnicos en la sociedad norteamericana. Es en los particularismos propios de la sociedad norteamericana, y no en el de los inmigrantes, donde reside el resurgir de la etnicidad. Lo que es verdaderamente novedoso en la etnicidad para estos dos autores es que la pertenencia étnica se configura en los años 70' como una nueva categoría pertinente para la acción social.

Para Glazer y Moynihan la etnicidad no es un término nuevo, aunque las representaciones sobre las que se estaba articulando sí constituían un cambio respecto a la concepción clásica de la filiación étnica. Glazer y Moynihan (1975: 1-26) desarrollaron su tesis sobre la etnicidad a partir de tres afirmaciones:

- El conflicto étnico se ha incrementado en los últimos años, esté motivado o no por causas nuevas. El contexto social en el que desarrollan sus trabajos está marcado por el despertar de las reivindicaciones sociales. La igualdad de blancos y negros, el ascenso definitivo de la mujer a la vida pública, los conflictos étnicos de los países no occidentales, son sucesos sociales que despiertan las identificaciones étnicas especialmente en la ciudad puesto que reivindican el derecho a la diferencia bajo las mismas condiciones de igualdad.

- El grupo étnico es un grupo de interés. Los grupos étnicos luchan por sus intereses. El énfasis en la cultura, la lengua, y la religión, que surgía en los conflictos con la mayoría, se sustituye por el énfasis en los intereses grupales. Al desarrollar la teoría de los grupos étnicos como grupos de interés, vuelven sobre las conclusiones de la *liberal expectancy* y recuperan también los análisis de Weber¹³, para establecer que los conflictos étnicos se han convertido en la forma en la que se producen los conflictos de interés dentro del Estado. Aun así, las diferencias culturales (lengua, religión, origen nacional) juegan, según estos autores, un importante papel simbólico como fuentes de legitimación de la movilización social. Pero este sentimiento de pertenencia a una cultura, a una religión o a unas costumbres es en cierto modo arbitrario, ya que responde a adscripciones estratégicas para acceder a la consecución de intereses.

- El grupo étnico es más que un grupo de interés. Precisamente lo que hace tan efectivo al grupo étnico es que implica algo más que interés. Combina la

¹³ El análisis de los grupos étnicos como grupos de interés con pretensiones políticas que desarrollaron los autores de la Escuela de Chicago tiene su precedente histórico en Weber. En el análisis que hace de las comunidades étnicas, Weber (2002: 315) advierte cómo los negros de ciertos estados del sur de los Estados Unidos rechazaban los matrimonios mixtos (blancos y negros) por la pretensión, después de la emancipación, de ser tratados como iguales. Sus aspiraciones estaban vinculadas a la raza, al poder y al prestigio social.

afectividad, ya que apela a sentimientos profundos del individuo, con la búsqueda de intereses personales y grupales.

Los motivos que justifican este ascenso de la etnicidad como foco de movilización política son el desarrollo del Estado de bienestar, el conflicto entre el igualitarismo y las diferencias en el logro de normas, el crecimiento de la heterogeneidad del Estado y el desarrollo de los medios de comunicación de masas. Los conflictos que se estaban produciendo en las ciudades respondían a una mezcla de intereses: la defensa de unas profesiones concretas, puestos de trabajo, ingresos, propiedades; de etnicidad: el compromiso con un grupo determinado; y de racismo: el americano (si bien no sólo el americano) que rechaza y teme al otro racial (Glazer y Moynihan, 1968).

Este periodo coincide con importantes movimientos sociales y políticos en el Tercer Mundo que apelaban a motivos étnico-culturales para su movilización, así como con los primeros grandes desplazamientos de personas motivados por los procesos de descolonización que habían comenzado poco antes y que impulsaron a muchos individuos a inmigrar a las metrópolis, transformando, simultáneamente, la realidad de los países europeos y también la de las antiguas colonias independizadas.

Los autores de la segunda generación de la Escuela de Chicago, mantienen la concepción de que los grupos étnicos se originan con motivo de la inmigración, aunque son conscientes de que la sociología del momento estaba extendiendo su uso a otros colectivos sociales. De este modo, para Glazer y Moynihan *la etnicidad se usa, extendidamente como grupo étnico, para reflejar una nueva realidad y extender su definición a las minorías y grupos marginados de la sociedad. La mayoría de los científicos sociales del momento extienden el uso clásico de la definición de grupo étnico (como minorías) a todos los grupos con sentido de la diferente pertenencia a una cultura y descendencia. Esto es una muestra de la emergencia de la etnicidad y de un cambio en el entendimiento general del grupo étnico* (Glazer y Moynihan, 1975: 4-5).

Lo étnico desde este momento empieza a relacionarse con todas las minorías sociales, pero también empieza a ser relevante en los estudios sobre la etnicidad la realidad social propia de los contextos en los que este resurgir se estaba produciendo. Se dejan de lado las suposiciones de las teorías de la asimilación y se empiezan a estudiar las características propias de los grupos étnicos en los lugares donde éstos se estaban produciendo y reproduciendo.

Abner Cohen, otro de los autores fundamentales de la Escuela de Chicago, es consciente de que la etnicidad generalmente connota inferioridad de status, baja clase social o inmigración, sin embargo, y al igual que muchos autores de la época, afirma que es un fenómeno exclusivamente relacionado con los grupos de inmigrantes y que, por tanto, los grupos étnicos se forman sólo cuando se produce la inmigración. Cohen (1974: XXI) no aceptaba *aquellas teorías que utilizaban el término étnico para denotar las diferencias culturales entre sociedades aisladas, regiones autónomas o reservas independientes de población como naciones con sus propias fronteras nacionales. Las diferencias en estas ocasiones son de tipo nacional y no étnico*. Cohen, en su obra *Urban Ethnicity* (1974), acude a la distinción entre grupos formales e informales, para desarrollar su análisis sobre la sociedad urbana, ya que según él, dilucidando esta dicotomía y analizando en el grado en el que se presenta, se podría comprender el componente étnico que estaban adoptando las relaciones sociales en la ciudad. Para Cohen, al igual que para Glazer y Moynihan, la revitalización de lo étnico se produce cuando ciertos individuos con intereses comunes se unen con la intención de obtener poder, con el objetivo de acceder a esos intereses.

Según Cohen, lo no político se vuelve político cuando ciertos grupos cuyos miembros tienen algún interés en común emergen. Para operar con éxito ese interés, el grupo desarrolla funciones básicas de organización: distinciones (que como veremos equivaldría a las fronteras étnicas de Barth), comunicación, estructura de autoridad, proceso de toma de decisiones, ideología y socialización.

Los intereses del grupo se pueden organizar en las bases formales. Lo que significa que sus reclamaciones son claramente específicas y que su organización

funcional está racionalmente planteada bajo líneas burocráticas. Pero en las sociedades industriales cada vez hay más condiciones estructurales bajo las cuales los grupos de interés no se pueden organizar a sí mismos en líneas formales. En este caso la organización formal choca con el Estado y con otros grupos dentro del Estado, y puede ser incompatible con algunos principios fundamentales de la sociedad. Bajo estas condiciones el grupo sólo puede organizarse a través de líneas informales, haciendo uso del parentesco, la amistad, el ritual, las ceremonias y otras actividades simbólicas que están implícitas en lo que se conoce como su estilo de vida.

Los miembros del grupo de interés, que no pueden organizarse formalmente, tratan de utilizar, aunque sea inconscientemente, cualquier mecanismo cultural sobre el que se pueda articular la organización del grupo. Es aquí, en estas situaciones, donde según Cohen aparece la política étnica.

Aunque para Cohen la etnicidad había surgido como un instrumento político que los colectivos de inmigrantes utilizaban como base para la movilización social, a partir de sus conclusiones se desarrollaron los estudios que consideran a la sociedad de acogida, cuando nos referimos a situaciones de inmigración, como una sociedad en la que lo étnico está presente anteriormente a estos procesos y en la que se revitaliza la adscripción étnica tanto en los grupos que inmigran como en los grupos nacionales ya establecidos.

La primacía de la cultura a la hora de analizar las relaciones entre distintos grupos étnicos no se supera hasta que en 1974 Barth escribiera la introducción del libro *Los grupos étnicos y sus fronteras*, y se convirtiera gracias a este trabajo en el autor más citado en los estudios sobre etnicidad. Barth es coetáneo de la segunda generación de la Escuela de Chicago, aunque también conoce en profundidad los estudios de los primeros.

La importancia que se le concede en la actualidad a los estudios de Barth reside en que desde sus conclusiones la cultura deja de ser lo definitorio de los grupos étnicos, tanto del presente como del pasado, ya que a pesar de cambios o

contactos culturales notables, los miembros de los grupos étnicos seguían sintiendo su pertenencia al grupo, y el grupo se sentía diferente a otros grupos. Las fronteras entre los grupos étnicos se mantenían.

Para Barth los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, las características de organizar interacción entre los individuos. De este modo, los grupos étnicos serían tipos de organización en la medida en que los actores étnicos utilizan las identidades étnicas para caracterizarse a sí mismos (autoadscripción) y a los otros (adscripción de los otros) (Barth, 1974: 15).

La cultura deja de ser una característica primaria y definitiva del grupo étnico y pasa a ser una implicación o un resultado, de esta manera se superan las definiciones prejuiciosas de los grupos étnicos que hacían preponderar las distinciones y diferencias grupales a través de las características morfológicas de las culturas de las que son portadores. Para Barth, los rasgos que deben ser tomados en consideración no son la suma de un cierto número de rasgos objetivos, sino aquellas diferencias que los actores consideran como significativas. La pertenencia étnica implicaría ser un cierto tipo de persona que tiene el derecho de juzgar y ser juzgado de acuerdo con normas pertinentes a tal identidad.

La adscripción étnica se configura a partir de este momento como lo explicativo de la formación, reproducción y mantenimiento de los grupos étnicos. La formulación que desarrolla Barth (1974: 16-17) de esta adscripción resuelve, además, dos conflictos:

1. La naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas depende de la conservación de un límite. Pueden cambiar las características o rasgos culturales e incluso el tipo de organización, pero el hecho de que subsista la dicotomía miembros/extraños permite estudiar la forma y el contenido cultural que se modifica.

2. Solamente los factores socialmente importantes pueden ser considerados diagnósticos para los miembros, pero no así las diferencias objetivas y manifiestas para otros actores.

El foco de la investigación pasa a ser el límite étnico, puesto que éste definirá al grupo y no así el contenido cultural que encierra. Los límites son siempre sociales (aunque pueda haber concomitancia territorial). La conservación no depende de un reclutamiento definitivo, sino de una expresión y ratificación continua. Los límites étnicos canalizan la vida social. La noción de frontera que crea Barth (1974: 17-19) establece que la pertenencia étnica sólo se puede determinar por la delimitación entre miembros y no miembros. El grupo étnico se define por sus fronteras y no por sus rasgos culturales. La existencia de estas fronteras es lo que permite la persistencia de los grupos étnicos independientemente de los cambios, incluso después de haber migrado. Según Barth estas fronteras son más o menos estables, aunque no son barreras puesto que son permeables, ya que hay contactos, procesos de asimilación, etc. Sin embargo, estas fronteras no dependen de la permanencia de una cultura, y su característica principal es que mediante la adscripción son producidas y reproducidas por los actores. En ciertas situaciones concretas de interacción, estas fronteras pueden ser manipuladas por los propios actores.

La etnicidad vista desde la perspectiva que inicia Barth abre al estudio de las sociedades contemporáneas los nuevos contextos de inmigración como espacios pluriétnicos. Si las teorías tradicionales definían al grupo étnico como un grupo aislado, las teorías de la etnicidad desde Barth subrayan que el grupo étnico sólo se convierte en una categoría de adscripción grupal en contextos plurales. En consecuencia, el análisis se desplaza del contenido cultural del grupo étnico a la emergencia y el mantenimiento de las categorías étnicas en un contexto de relaciones interétnicas.

Posteriormente, en los años 80' y sobre todo tras la caída del bloque soviético y el triunfo planetario del capitalismo (a partir de los 90'), los desplazamientos de personas son mayores en número, en rango y en influencia,

las inmigraciones transnacionales se convierten en un problema sociológico y en una fuente de conflicto social (aunque del mismo modo, de enriquecimiento cultural y cívico), en los países occidentales y en los de origen, entre los autóctonos y entre los inmigrados. A partir de entonces surgió una vasta producción teórica que explicaba los cambios que habían experimentado las sociedades occidentales (principalmente la estadounidense) y eminentemente urbanas, en las últimas décadas a través de la etnicidad. Las teorías del colonialismo interno ven el resurgir de la etnicidad como una forma de solidaridad que emerge como respuesta a la marginación y desigualdad, y manifiesta una consciencia política que busca subvertir la lógica de la dominación. Las teorías neomarxistas plantean la etnicidad como reflejo de los antagonismos económicos propios del capitalismo. La etnicidad se relaciona con la clase ya que las diferencias étnicas y raciales permiten crear un ejército de reserva de mano de obra. Es el sistema capitalista el que ante la proliferación de clases medias, necesita encontrar un nuevo estrato de individuos que ocupen los puestos más bajos de la cadena de producción y al menor coste posible (Rex y Mason, 1986). La inmigración es esa mano de obra barata. Las teorías neoculturalistas presentan los aspectos culturales como un aspecto central en la etnicidad, la identidad étnica es vista como un sistema cultural que permite a los individuos situarse en un orden social más amplio. Según la aproximación interaccional, que surge con el instituto Rhodes-Livingston, la etnicidad es un cuadro cognitivo común que constituye la guía para orientar las relaciones sociales e interpretar las situaciones. Los símbolos y las etiquetas étnicas son los referentes cognitivos manejados con objetivos pragmáticos de comprensión del sentido común y de movilización de los actores para validar su comportamiento. Y con las teorías de la sociedad plural, el término étnico deja de ser aplicado a las minorías para aplicarse a todos los grupos que componen la sociedad (Poutignat y Streiff-Fenart, 1995: 80).

Desde el trabajo de Glazar y Moynihan *Why Ethnicity?* (1974), la mayoría de los autores distinguen tres corrientes en los estudios de la etnicidad: los primordialistas, que entienden al grupo étnico como una unidad cultural caracterizada por un cierto número de rasgos definitorios objetivos (la identidad étnica es considerada innata); los estructuralistas, que analizan la etnicidad en

relación con las desigualdades (la reivindicación étnica nacería de la frustración económica, del reparto desigual de los recursos); y los instrumentalistas, que presentan al grupo étnico como grupo de intereses políticos y la etnicidad como estrategia adaptativa para obtener poder y privilegio. A estas tres corrientes podríamos añadirle una cuarta, los llamados situacionalistas, que tienen en consideración los aspectos subjetivos de la etnicidad y la manera en que se crean y cambian las fronteras entre grupos (Garreta, 2003: 21).

Clifford Geertz es uno de los autores más importantes dentro de los llamados primordialistas. Para Geertz (1987, 1994) el hombre se encuentra inmerso en redes de significación creadas por él mismo -cultura-. La cultura es dominante y persistente, y condiciona la conducta y la identidad del individuo. La cultura sería una trama de significaciones que los individuos utilizan para adecuar su conducta. La naturaleza de la integración cultural, el cambio cultural y el conflicto cultural hay que observarlos en las experiencias de los individuos y grupos que, guiados por los símbolos, perciben, razonan y juzgan. Esta naturaleza es dominante y persistente (Garreta, 2003: 21).

Geertz postula la existencia de un tipo de apegos primordiales que derivan de un sentimiento de afinidad natural más que de la interacción social. Estos apegos son aquéllos que se asientan sobre los datos intuitivamente percibidos como inmediatos y naturales de la existencia social. Estos datos pueden ser los lazos de sangre, los rasgos fenotípicos, la religión, la lengua, la pertenencia regional o la costumbre. Todos estos datos tienen el poder de concurrir en la nación como una unidad social englobante (Poutignat y Streiff-Fenart, 1995: 97). La etnicidad, como rasgo primordial, establece los lazos étnicos como algo irracional, inefable y profundo en los sentimientos que lo inspiran. La etnicidad es, por tanto, anterior a la interacción (Poutignat y Streiff-Fenart, 1995: 96).

Sin embargo, Geertz diferencia al nacionalismo primordialista del nacionalismo cívico, por lo que valora la voluntad de los individuos que deciden vivir juntos por encima de los apegos primordiales (Geertz, 1994: 373). En este caso se separaría de las corrientes primordialistas de carácter más esencialista.

En cualquier caso, los años 70' marcan un antes y un después en la etnización de las sociedades occidentales y también en las no occidentales, es en este momento cuando lo étnico se generaliza en los estudios de ciencias sociales y también en las relaciones entre colectivos. Las "realidades" nacionales particulares de los países occidentales desarrollados y de las ex colonias comienzan a transformarse a partir de cambios globales y locales. Los conflictos y reivindicaciones étnicas se vuelven una constante desde este momento (tal vez incluso antes) hasta la actualidad, dándose de forma simultánea tanto en las sociedades industrializadas (regionalismos, nacionalismos) como en las sociedades económicamente subdesarrolladas. Poutignat y Streiff-Fenart, en *Théories de l'Etnicité* (1995), uno de los libros claves para entender la evolución de lo étnico en las ciencias sociales, muestran cómo la etnicidad deja de ser vista como algo ajeno y alejado, configurándose desde este momento como un paradigma explicativo de las sociedades occidentales y, en relación con la inmigración, como el problema sociológico de la organización de las diferencias. La etnicidad se convierte en un paradigma fundamental de la sociología urbana y lo étnico en un lugar común de lo social. Este momento es fundamental para entender los estudios contemporáneos sobre las migraciones, ya que los trabajos desarrollados por los autores de la época, agrupados principalmente en la Escuela de Chicago, forjarán muchos de los principios teóricos y metodológicos que son hoy las bases de las investigaciones sociales. Del mismo modo, es también a partir de estas investigaciones, cuando la etnicidad comienza a ser valorada como uno de los aspectos fundamentales de la identidad colectiva y, por tanto, como un elemento siempre presente en las relaciones entre individuos y entre grupos. Enrique Santamaría le da una importancia central a los estudios realizados por la Escuela de Chicago puesto que, según sus propias palabras, a partir de sus conclusiones, *las características culturales que unos individuos y/o grupos en un determinado momento no explican su extrañeza y/o marginalidad social, sino que éstas vienen motivadas por un proceso social y político* (Santamaría, 2002: 93).

En la actualidad lo étnico no se circunscribe únicamente a los campos científicos como un término propio de académicos e investigadores, sino que su

uso, “comprensión” y normalización, se extienden transversalmente a todas las esferas de la sociedad, desde el discurso político y de los medios de comunicación de masas, hasta el habla común, el discurso cotidiano de los individuos. La etnicidad ha entrado de lleno en la etnosociología, como se recoge en el grupo de discusión realizado con mujeres marroquíes.

(GD-1, Mujeres marroquíes musulmanas) P1. Para mí Lavapiés es el barrio multicultural. **Aquí está la mezcla de todas las etnias.**

Precisamente es esta cotidianidad y esta transversalidad de la etnicidad, que ha adquirido dimensiones planetarias, lo que hace que sea imprescindible fijar las bases teóricas de la formación, reproducción y convivencia de los grupos étnicos.

Lo que es seguro es que la aproximación a la realidad de los movimientos migratorios en la actualidad parte necesariamente de la comprensión del componente étnico inherente a estos procesos. Las migraciones contemporáneas, si seguimos las distintas teorías expuestas más arriba, son migraciones étnicas en tanto en cuanto la etnicidad es un aspecto central en todos los momentos de la inmigración:

- En el desplazamiento, en los factores que empujan al individuo a desplazarse, en las características contextuales de la sociedad de partida. El individuo se socializa en un contexto étnico distinto al que encuentra en la sociedad de recepción, y este componente étnico le acompaña durante todo el proceso de inmigración.

- En el establecimiento, en la falsación del proyecto migratorio, en la reconfiguración de la identidad colectiva. Una vez establecidos, los individuos se encuentran en un contexto extraño, que en muchos casos no se responde con las expectativas que impulsaron el desplazamiento (además muchos de los desplazamientos son forzados -guerras, hambrunas, catástrofes medioambientales-). De este modo, la identidad de partida se ve afectada e influida

por las condiciones del viaje y por la realidad que se encuentran los migrantes a su llegada. La inmigración es siempre un trauma que afecta la identidad personal y colectiva.

- En la reproducción de la cultura de origen, en aquellos aspectos centrales que determinan la manera en la que el individuo se adapta a la nueva situación, como la comunicación con el país de origen y con los individuos de su mismo grupo étnico en el país de acogida (inmigrantes ya establecidos). Tras el asentamiento y tras la inmersión en la cotidianidad del nuevo contexto, el inmigrante trata de recrear o actualizar su cultura de origen, sus costumbres. Este es quizá el punto donde comienza a ser más importante el componente étnico de la inmigración. El individuo, que a través de la socialización primaria y secundaria era portador de unos valores, de una cultura y de un imaginario particular, trata de revitalizar todos estos aspectos una vez se encuentra inserto en la sociedad de recepción. Los encuentros con otros inmigrantes de su mismo grupo étnico y la comunicación con su país de origen forman las bases sobre las que se asienta esta recreación cultural o esta revitalización de la cultura de origen.

- En la comunicación y en la convivencia entre los grupos étnicos en la sociedad de acogida. A las características étnicas propias de los colectivos de inmigrantes se les unen los particularismos étnicos de la sociedad de acogida. El mantenimiento o no de la cultura del inmigrante y la capacidad que éste tiene de desarrollar y expresar sus peculiaridades, suponen la integración o la asimilación definitiva del inmigrante y, posteriormente, de las segundas y terceras generaciones. Esta integración o asimilación surge de las relaciones interétnicas entre los colectivos de inmigrantes y los grupos étnicos autóctonos, cargados también de una cultura y unos valores reconocibles y diferenciados. Las leyes del país de acogida, las tradiciones culturales, las políticas de inmigración, e incluso la misma forma y estructura del Estado, son transcendentales en las relaciones entre los grupos étnicos, en su (re)generación y en la estratificación de éstos.

El componente étnico aparece, por tanto, en el lugar de origen y en el de establecimiento, es una constante en el proceso de inmigración. Pero es

fundamental tener en cuenta que sociedades de recepción también tienen sus propios grupos étnicos asentados anteriormente, de lo que se deriva que la complejidad en torno a la etnización de nuestra sociedad occidentales no reside exclusivamente en el fenómeno de la inmigración y en los individuos y colectivos migrados, sino que es también la propia génesis y estructura de las sociedades y de los estados occidentales lo que reforzará el carácter étnico de las relaciones sociales contemporáneas, principalmente en los contextos urbanos. La pertenencia o filiación étnica no puede ser afrontada como una característica exclusiva de los inmigrantes, ya que los ciudadanos de los países occidentales también actúan conforme a principios de organización y adscripción étnica.

De este modo, a pesar de que los grupos étnicos no son un fenómeno novedoso, y su aparición en la historia ha estado motivada por distintos acontecimientos, como la conquista, la colonización y la configuración de los estados plurinacionales (minorías históricas), es fundamental partir de la base de que nuestras sociedades contemporáneas son étnicamente plurales y, por tanto, complejas (Abad, 1993b). Las relaciones sociales locales e internacionales están condicionadas por esta fuerte y global presencia de lo étnico en todos los campos de la vida social: en la economía, en la política, en la cultura y, especialmente, en el mundo de la vida cotidiana. La complejidad de las sociedades occidentales se debe, en parte, a la complejidad de estas relaciones interétnicas. Por este motivo, para profundizar en la realidad social de nuestras sociedades contemporáneas es necesario investigar la sociedad de recepción, en su dimensión urbana, local, y en su dimensión global, como sociedades insertas y condicionadas por las dinámicas globales características de la actualidad. De esta manera, el objeto de estudio deja de ser exclusivamente el inmigrante y las cuestiones que en su lugar de origen le empujan a desplazarse, y los habitantes y las condiciones económicas, políticas y culturales de los países de acogida pasan a ser una parte fundamental e indispensable de cualquier análisis de los fenómenos migratorios.

Esta perspectiva de análisis está muy presente en los estudios migratorios contemporáneos, y en cierta manera, como exponía Lamo de Espinosa más arriba, ha hecho replantearse a los investigadores sociales su posición como científicos

ante las nuevas articulaciones que surgen de esta categoría de análisis. La etnicidad tiene muchos reprises, interpretaciones y aplicaciones, y como la raza, la cultura o la nación no deja de ser una construcción social (además de sociológica) que puede tener las mismas características de espontaneidad, alteridad e inferioridad que cualquier otra. Sin embargo, en mi opinión, y como trataré de mostrar desde este momento, es un gran artilugio en manos de los científicos sociales (Álvarez Benavides, 2006b), puesto que de hecho puede ser y es utilizado por los actores sociales como una fuente de identificación plural, abierta y contingente, en el que son tan relevantes las definiciones exógenas como las endógenas. Lo interesante de la etnicidad es, precisamente, que permite dar cuenta de estas dos perspectivas: por un lado, que las relaciones y definiciones de carácter étnico están determinadas por condiciones estructurales y prácticas reales de dominación, pero a la vez, que los actores implicados representan simbólicamente esta relación y construyen su identidad en términos étnicos (Rex, 1998, 2005; Rex y Mason, 1986; Rex y Drury, 1994, Abad; 1993a).

Es por esto que mi aproximación a la etnicidad no pretende mostrar las características culturales como elementos monolíticos que definen y separan a unos grupos de otros, como en su día hicieron otros científicos sociales a partir de otras categorías sociales, sino que interpreto la etnicidad en los mismos términos que expone Silvia Rodríguez Maeso en sus trabajos sobre América Latina: *como una relación social y por tanto como un proceso de construcción simbólica* (que tiene un carácter histórico) *donde el trabajo sociológico tendría como una tarea central comprender cómo se ha establecido el control de la definición de las fronteras simbólicas de las representaciones del otro y en qué términos se ha dado la posibilidad de su re-apropiación y traducción por el representado* (Rodríguez Maeso, 2003: 175).

1.5. Nuevos contextos de interacción social: global, local, glocal.

1.5.1. Transformación de las migraciones.

Una de las primeras conclusiones que se pueden extraer de lo visto hasta el momento es que el fenómeno étnico surge motivado por un buen número de sucesos históricos y es en sí mismo el polvorín que configura y reconfigura la sociedad moderna, es decir, que es un suceso social que configura otros sucesos históricos. Comúnmente los grupos étnicos estaban relacionados con las sociedades tribales, no tenían nada que ver con las sociedades supuestamente desarrolladas. Pero tras la Escuela de Chicago esta visión cambiará radicalmente, la etnicidad se transforma en un fenómeno mucho más amplio y complejo, en el que el componente urbano será crucial para entender los futuros estudios sobre inmigración. Aun así Cohen (1974: XIV) afirmaba que incluso en los 70' los grupos étnicos seguían teniendo un componente exótico, por lo que siempre están relacionados con los países extranjeros, no con la dimensión espacial nacional.

Otro fenómeno paralelo e imbricado con el resurgimiento de la etnicidad son las transformaciones en las migraciones. Park en 1939 analizó los cambios que se estaban produciendo en el sentido de las migraciones en ese momento y sus implicaciones en las relaciones sociales urbanas. Según Park (2002: 108) *puesto que la población ha crecido y el hombre, habiendo aprendido a subyugar y domesticar no sólo a otros animales, sino también a otros hombres, se ha convertido en la especie dominante, su dependencia de los recursos culturales, como opuestos a los naturales, ha crecido también infinitamente. Como consecuencia de lo anterior, las migraciones humanas han tomado una dirección diferente. Los movimientos de los pueblos que habían sido centrífugos, partiendo desde los núcleos de población han comenzado, hace tiempo, a seguir la dirección opuesta y se han convertido recientemente en centrípetos, es decir, hacia las ciudades. Resulta evidente que las relaciones raciales y todo lo que llevan consigo son, por regla general, consecuencia de la migración y la conquista. Esto sirve tanto para lo antiguo como para lo moderno.*

Sin embargo, aunque las bases en las que descansa la etnicidad son fundamentales para entender el fenómeno de la inmigración transnacional, la globalización ha trastocado todos estos paradigmas, por lo que la noción de etnicidad tiene que ser replanteada. La globalización, la mundialización, supone un cambio absoluto en las relaciones sociales de nuestros días. Los parámetros sobre los que descansaba la concepción objetiva del sujeto (ciudadano) y subjetiva (identidad), ya no son herramientas útiles para la explicación de los fenómenos sociales. Los paradigmas modernos sobre los que se sustentaba esta idea de sujeto, es decir, el hombre blanco europeo, profesional y ciudadano, que se identificaba con estas características y que se sentía parte de la nación, del Estado-nacional, poco tienen que ver con la realidad social de nuestros días. La mayoría de los científicos sociales llevan anunciando y teorizando estas transformaciones desde prácticamente el fin de la Segunda Guerra Mundial; si bien es cierto, con mucha mayor intensidad desde que la llamada globalización dejó de ser un eslogan periodístico para sentirse en los aspectos más triviales de nuestra vida cotidiana.

Todos estos cambios tienen su reflejo en la inmigración como fenómeno, que también se ha transformado más allá de lo que imaginaba Park. Atendiendo a la revisión que hace Natalia Ribas (2004: 130-135) sobre los trabajos de Castles (2000, 2003), podemos hacer un breve repaso de las transformaciones más relevantes de las migraciones:

- La inmigración se ha globalizado. Cada vez afecta a más países o áreas geográficas ya sea porque se configuren como receptores de los flujos migratorios o como origen de esos flujos. De igual manera el perfil del inmigrante es más plural en cuanto al origen, las clases sociales, la capacidad económica, etc.

- La aceleración de los procesos migratorios. No sólo aumenta la distribución geográfica de la inmigración, sino que también es mucho mayor el número de individuos implicados en estos procesos.

- La diferenciación de la inmigración. Los países ya no tienen un sólo tipo de inmigración, como puede ser la laboral, sino que presentan varias

simultáneamente, o lo que empieza siendo un tipo de inmigración se transforma en otro.¹⁴

- La feminización de la inmigración¹⁵. Las mujeres desempeñan un papel cada vez mayor en todas las regiones y en todos los tipos de migración. En el pasado la mayoría de las migraciones laborales y muchos de los movimientos de refugiados estaban mayoritariamente protagonizados por hombres. Desde los 70' las mujeres han tenido un papel destacado en la migración laboral, llegando a superar al hombre en número y actuando muchas veces como vehículo para un primer establecimiento y una posterior reagrupación familiar. De igual modo, también se han feminizado los desplazamientos motivados por la expulsión y la formación de campos de refugiados formados mayoritariamente por mujeres, como en la antigua Yugoslavia.

- Politización de la migración. Las políticas nacionales, las relaciones regionales y bilaterales, y las políticas de seguridad nacional de los estados del mundo, se ven cada vez más afectadas por la migración internacional.

1.5.2. Espacio global.

Alfonso Pérez-Agote (1993, 1994a, 1995, 1999) durante los 90' ya comentaba los cambios paradigmáticos que se estaban produciendo en las sociedades occidentales y que según él mostraban el déficit de sentido de la

¹⁴ Un ejemplo bien interesante y conocido de estas transformaciones en el tipo de inmigración es el caso turco en Alemania. El origen de la inmigración turca es laboral, condicionada por la política de inmigración alemana que siempre ha potenciado las migraciones temporales, es decir, las que estaban destinadas a la realización de una tarea, de un trabajo determinado. Pero no todos los individuos que han emigrado pueden volver a su país o, simplemente, no quieren, por lo que se establecen definitivamente en el país de acogida. Este es el caso de los turcos emigrados a Alemania, habían emigrado respondiendo, en un principio, a una oferta de trabajo, pero posteriormente han formado colectivos estables y muy numerosos. Lo que hace aún más particular a la inmigración en Alemania, es que basándose en la falta de libertades y de derechos humanos en Turquía, también apelan a la condición de refugiados como argumento para legitimar su emigración. Sobre este tema, se han desarrollado varios seminarios y trabajos de investigación en el marco del CADIS. Son especialmente interesantes los publicados por Nilüfer Göle [1993 (2003)].

¹⁵ Los estudios feministas han sido pioneros en muchas cuestiones relacionadas con la etnicidad y la modificación de la concepción de lo étnico. Son imprescindibles autoras como Avtar Brah [1992(2004)], Homi K. Bhabha (1994) y Gayatri Chakravorty Spivak (1988).

modernidad. Pérez Agote presenta dos ejemplos bastante reconocibles, como la familia que ya no puede ser definida bajo los parámetros tradicionales, es decir, familia nuclear de padre trabajador, madre “ama de casa” y niños, ya que en los países occidentales estos tipos de familia sólo representan una parte de la sociedad ante la extensión de las familias de madres solteras, padres divorciados, parejas homosexuales, etc. Otro de los ejemplos es la concepción de la edad cuando jóvenes de 30 años siguen viviendo en sus casas y sus padres de 55 están prejubilados. Y lo mismo sucede con el sexo, el trabajo, la política. La identidad deja de tener como único referente los parámetros sociales modernos ante la proliferación de nuevas formas de ser y de actuar.

Para autores como Bourdieu la globalización es, principalmente, la universalización de un sistema económico particular (el estadounidense), que anula las peculiaridades de las economías nacionales produciendo la homogeneización del campo económico (Bourdieu, 1999; 2001). También implica la extensión de un modelo político y cultural, occidental, que se configura como el marco sobre el que este nuevo campo económico puede sustentarse con mayores garantías y que supondría, *grosso modo*, la liberación de las trabas que representan los sistemas sociales nacionales (reducción de los servicios sociales y privatización de la vida pública) y de las idiosincrasias culturales de cada región (sustituidas por la cultura del consumismo). Todo ello tiene como resultado la mundialización del sistema social occidental, fruto de las progresivas interrelaciones, siendo éste un proceso complejo y pluridireccional (Álvarez Benavides, 2005a).

George Ritzer [1993 (2008)] utilizó el ejemplo de la cadena de restaurantes McDonald’s para describir el nuevo sistema mundial como muestra de la extensión de un modo de comer basado en las particularidades culturales pero también productivas de los Estados Unidos. McDonald’s se convierte en un símbolo del estilo de vida moderno o postmoderno, que no sólo implica la extensión de una pauta alimenticia concreta, sino que es un buen ejemplo de los cambios paradigmáticos de nuestra sociedad. La calidad se sustituye por la cantidad, al obtener una forma rápida y barata de saciar el hambre, en un contexto en el que los sueldos son cada vez más bajos, hace que los individuos no se preocupen por la

precarización de la vida y la reducción de las prestaciones sociales. Si se obtiene una porción grande de algo no es importante si ese producto es de baja calidad. La predictibilidad convierte a esta forma de comer y producir en segura, los consumidores van a obtener el mismo producto independientemente del lugar donde se encuentre el restaurante o del momento (este año, el que viene, etc.), y los trabajadores van a tener un sistema de reglas fijas y de órdenes predecibles. En un sistema en el que prima la inmediatez, los individuos nos volvemos cada vez más homogéneos porque nuestras pautas de consumo se vuelven predecibles, calculables y controlables. La racionalidad aparente de un sistema tan determinista produce situaciones alejadas de la racionalidad propiamente humana, como la extensión de hábitos alimenticios poco saludables para los individuos y el medio ambiente, o la implantación de un sistema de producción deshumanizado en el que predomina la tecnología no humana (Ritzer, 2008: 36-43).

La complejidad de este sistema y de estos cambios cuestionan los preceptos tradicionales sobre los que descansaba la construcción de la identidad individual. Así, por ejemplo, la construcción de la identidad que descansaba sobre el territorio (sentimiento de pertenencia a un lugar, a una historia) se pone en entredicho ante la progresiva desterritorialización del sistema global y de las relaciones que se dan en él. El centro político se desvanece por lógicas infra y supranacionales y con ello la posición social del individuo (tal y como la tenemos pensada actualmente los seres humanos y entre ellos los sociólogos), se desvanece también (Pérez-Agote, 1994a: 30).

Pero además del progresivo desvanecimiento del Estado nacional, reconocido y justificado por casi todos los autores de todas las corrientes y muchas de ellas opuestas (Touraine, Bourdieu, Habermas, Chomsky, Giddens, Beck), también son muchos los autores que ven en la recuperación o reproducción de las diferencias el pilar principal sobre el que pivotan todas estas relaciones.

Estos fenómenos, como he tratado de mostrar, no son nuevos, pero como afirma Wieviorka marcan un cambio de historicidad: *el auge de las identidades, el comunitarismo, el nacionalismo contemporáneo, el racismo de un cierto estilo, o las*

pasiones que estallan entre los intelectuales en cuanto se pronuncian palabras tales como diferencia cultural, multiculturalismo, minorías, no remiten a cuestiones completamente nuevas. Sin embargo, su intensidad y su centralidad crecientes en la vida colectiva, son indisociables de un cambio de historicidad donde simultáneamente están cuestionadas la unidad y la división del cuerpo social (Wieviorka, 2002: 278). La apelación a lo étnico se ha convertido en algo común en la actualidad, tanto por las grandes agrupaciones (regiones nacionales) como por pequeños colectivos (inmigrantes), pero al mismo tiempo la etnicidad se ha convertido para algunas corrientes políticas y académicas en el intento de justificar ciertos problemas sociales y de naturalizar el rechazo a los otros. Este discurso de rechazo a la diferencia, que consideran la inmigración o la pluralidad de culturas como un problema mundial, tiene una gran aceptación y está ampliamente difundido, por lo que debe ser analizado y contestado.

Quizá uno de los autores que mejor representan este intento de relacionar lo étnico con los conflictos sociales contemporáneos, sería Samuel P. Huntington (1997), en su libro *El Choque de Civilizaciones*. Este autor utiliza términos que en Occidente se han generalizado, tanto por los medios de comunicación como por los dirigentes y el ciudadano de a pie, y que están cargados de una connotación muy específica que da cuenta del sentir occidental más generalizado, y desde luego el que sustenta las políticas de los países del Norte.

Según Huntington, tras la caída del Muro, el desmoronamiento de la U.R.S.S. y el consiguiente fin de la Guerra Fría, el fin de la historia que preconizaba Fukuyama [1992 (2004)], las relaciones internacionales están marcadas por la búsqueda de las nuevas identidades de los pueblos (que a veces consisten en identidades pasadas), es decir, la revitalización de sus culturas. Es por esto que tanto las nuevas relaciones como los nuevos conflictos están marcados únicamente por el choque de culturas. En la tesis principal de su libro advierte que la conformación del sistema internacional está cambiando debido a la pérdida de poder e influencia de Occidente, al crecimiento militar, político y económico de Asia, y al incremento demográfico del Islam. La cultura occidental se debilita y las nuevas culturas aumentan en poder gracias a este crecimiento demográfico. Las

mayores distinciones entre los pueblos se producen, según este autor, por motivos no económicos o políticos sino culturales, los conflictos no están motivados por diferencias entre pobres y ricos sino por diferencias en cuanto a las entidades culturales. Los pueblos, en especial los islámicos, se apoyan y apelan a la identidad ancestral de sus culturas (religión, entidad lingüística, costumbres) para reforzar su unidad nacional y jugar un papel más importante en las relaciones globales; citando al autor: *en este nuevo mundo la política local es la política de la etnia; la política global es la de las civilizaciones* (Huntington, 1997: 22).

De igual modo Huntington no tiene reparos al afirmar que *el problema que subyace para Occidente no es el fundamentalismo islámico. Es el Islam, una cultura diferente cuya gente está convencida de la superioridad de su cultura y está obsesionada con la inferioridad de su poder* (Huntington, 1997: 259).

Aunque Huntington sea un autor lo suficientemente contestado y rebatido, es importante mencionarlo porque se ha configurado como el gran ideólogo del ultraliberalismo occidental, que poco a poco ha ido permeando el ideario político menos radical, desde la derecha republicana, a la socialdemocracia y el socialismo laico. Aunque han pasado más de 15 años de la publicación de este libro, sus preceptos han condicionado la política global desde el cambio de milenio, además se pueden reconocer sus ideas fácilmente en los programas de la derecha europea. La idea estructural de este discurso es que la sociedad mundial se caracteriza por la confrontación étnica, o por el ascenso de lo étnico a las relaciones internacionales.

Samir Amin (1997) también coincide, aunque desde una perspectiva diametralmente opuesta a la de Huntington, en que la época actual se caracteriza por un despertar de identidades e identificaciones sociales colectivas totalmente diferentes de las definidas por la pertenencia a un Estado-nación o a una clase social. El regionalismo, la afirmación lingüística y cultural, las lealtades tribales o étnicas, la devoción a un grupo religioso, la unión a una comunidad local, son algunas de las múltiples formas en las que se manifiesta este despertar. Las prácticas de dominación colonial desempeñaron un papel determinante en la

creación de las realidades étnicas. A falta de estados, o de una clase feudal o dependiente, los colonizadores inventaron el jefe y le proveyeron de poderes que nunca había tenido. Los administradores coloniales y militares se inventaron las tribus.

En cualquier caso, todos estos autores coinciden en que el nuevo orden social tiende a la homogeneización y a la descentralización. Ya no habrá un centro de referencia para el individuo. Este nuevo hiperespacio, esta nueva red global, se inscribe en un sistema de producción concreto (capitalismo tardío), que reproducirá este orden en todos los campos de la vida social (globalización económica y cultural).

En otro libro George Ritzer (2007) habla de estos espacios como *non-places* (supermercados, centros comerciales), donde *non-people* (individuos fragmentados, trabajadores desregularizados) compran *non-things* (productos de consumo de masas). La capacidad de elección o de disentir en la sociedad de consumo no existe debido a los *non-services*, servicios o productos comerciales que cambian de apariencia aunque no de contenido para multiplicar la cantidad –como decía en La MacDonalización de la sociedad (2008)– enmascarando su falta de calidad.

En la modernidad, había un tiempo y un espacio reconocible. El hombre blanco europeo era el centro de la historia y su motor principal. De la misma manera las identidades colectivas estaban claramente definidas, cerradas y eran reconocibles mediante la estructura de clases. La postmodernidad¹⁶ desitúa al

¹⁶ Como argumentan García Selgas y Monleón (1999), es complicado hablar de modernidad y postmodernidad, por lo que muchos autores rechazan el concepto de postmodernidad. Por otra parte, tampoco hay un acuerdo sobre la periodicidad. Anderson (2000) basa su concepción del nuevo estadio de desarrollo en el libro de Mandel *El capitalismo tardío* (1972), lo que situaría el comienzo de la postmodernidad en torno a 1945, mientras que Jameson establece este comienzo en torno a los 70'. Esta falta de concreción ha provocado varias críticas, entre las que destaca la de Giddens (2002), para quien la posmodernidad sólo existe como postmodernismo (entendido como estilos artístico en pintura, literatura, arquitectura), ya que de la otra manera supondría un cambio y ruptura con el desarrollo social y las instituciones modernas. Si bien llega a aceptar que la posmodernidad sea una etapa que sólo se vislumbra y que tardará en llegar, el momento actual supondría una radicalización de los preceptos modernos. Anderson por su parte acepta la periodización de Jameson, pero matizándola. La posmodernidad empieza en los 50', cuando los mercados laborales empiezan a flexibilizarse y las operaciones financieras empiezan a

sujeto respecto a su posición social central, no sólo por la aparición del otro tras la descolonización y las migraciones internacionales, sino también por la lógica cultural antes descrita.

Otra de las características de la postmodernidad es el papel preponderante de los medios de comunicación en nuestras vidas cotidianas. Los medios de comunicación son los canales por los que se distribuye la cultura occidental, a través del cine, la publicidad, las series de entretenimiento, los informativos, etc. Este bombardeo de imágenes crea lo que Jameson define a través de los estudios de Lacan como “estructura esquizofrénica” (Jameson, 1996: 47-48, 69), es decir, que la cadena de significación se rompe, el sentido ya no surge de la relación entre significante y significado, sino por la diferenciación entre significantes. Anderson (2000) dice que este bombardeo es una forma de ideología que se propaga mediante la repetición constante de un mismo mensaje. De este modo, los líderes que aplican las estrategias económicas de mercado ya no necesitan imponer su discurso, ya que ante la falta de sustancia crítica y de cualquier gran proyecto colectivo, este mensaje se acepta sin más, sin oposición (para los dos autores cualquier actitud ante estos cambios en el arte y la cultura suponen una posición política determinada ya sea de rechazo o de aceptación).

Giovanni Sartori (1998) habla de una “nueva especie” de humanos, el *Homo videns*, que vive en una sociedad teledirigida ya que cree todo lo que aparece en la televisión, porque su ocio lo emplea en un ejercicio pasivo y reiterativo (bombardeo de imágenes), y sustituye la crítica por la emoción. Nunca cuestiona lo que aparece en la televisión porque es una de las características principales que se tiene a la hora de programar los contenidos y conseguir que los *Homo videns* pasen el mayor tiempo posible delante de las pantallas.

Si durante la modernidad el sentido se adquiría a través de la unificación, ahora se hace por diferenciación (Jameson, 1996: 49-50). De esta fragmentación

desregularizarse. Los rasgos del modernismo van desapareciendo a lo largo del cuarto de siglo posterior a la posguerra. Tras la Segunda Guerra Mundial desaparece la aristocracia, una generación después la burguesía, y poco después el proletariado, sustituidos ahora por formas fluctuantes y evanescentes.

del individuo podemos encontrar dos conclusiones, que lo que soy está definido principalmente por lo que no soy, y que esta situación de esquizofrenia es la que posibilita que el discurso predominante no encuentre resistencias críticas. La fragmentación del individuo desplaza a su alineación.

Todo ello unido a la pérdida del espacio y de la historicidad (que repercute en la historia oficial, pero también en las formas de temporalidad privada) hace que nos sea imposible situarnos en una posición respecto al todo, o como Jameson dice, cartografiar mapas cognitivos que nos permitan conocer y comprender o al menos explicar el entorno y el contexto social que nos rodea (Jameson pone el ejemplo de la red de comunicaciones e información).

Esto se resume en una idea que Pérez-Agote (1992, 1993, 1995, 1999) ha expuesto en innumerables ocasiones: en la modernidad en el Estado nacional confluían lo que el individuo conocía y lo que le afectaba, y le afectaba lo que conocía. En cambio con la globalización el equilibrio se ha roto: por un lado desconoce lo que le afecta (globalización económica) y por el otro, conoce más de lo que le afecta (globalización de la comunicación de masas). Se pierden, como decía Schutz, las recetas para comprender nuestro mundo.

1.5.3. Espacio local.

Sin embargo, son también muchos los autores que consideran que esta visión es parcial y limitada, ya que en determinados espacios (si no en todos), esta imagen de la dinámica global como un rodillo que apisona las diferencias y que conduce a la homogeneización cultural, no sólo es reduccionista, sino que en ciertas situaciones, en ciertos espacios, es totalmente errónea.

Pérez-Agote, aunque comparte muchas de las tesis de los autores “postmodernos”, las matiza al afirmar que aunque el mundo tiende a la occidentalización, la homogeneización es más bien una pretensión de origen ilustrado que una realidad. En palabras del propio Pérez-Agote: *tras este invento histórico occidental llamado estado nacional se ha producido todo un proceso de*

progresiva interconexión del mundo, de mundialización del sistema social que no es sino de occidentalización del mundo. Por eso este proceso no es simple ni unidireccional. Una interpretación simple y chata de este proceso ha sido la vieja pretensión de origen ilustrado, de que el mundo camina, sin más, hacia la formación de unidades sociales cada vez más grandes. Pero lo progresivamente grande significa la abstracción y pérdida de sentido, la progresiva desterritorialización de la vida social o, si se prefiere, la progresiva creación de espacios con cada vez menor marca afectiva e histórica y que, por esto, son cada vez menos territoriales. Y por estas razones los actores sociales caminan también hacia la búsqueda, a veces difícil, de territorio, de universos más pequeños que les ofrezcan la posibilidad de encontrar sentido (Pérez-Agote, 1995: 86-87).

Margarita Baraño (1999, 2006, 2010) también ha contestado la línea argumentativa de la homogeneización cultural, económica y política criticando la concepción del espacio de Jameson. Frente al espacio homogéneo, la cultura estandarizada, Baraño, basándose en los trabajos de Soja (1996a, 1996b), propone una aproximación multidimensional a este problema. La proliferación de los llamados no-espacios, de los lugares sin centro, o la imposibilidad de trazar mapas cognitivos, no sería otra cosa que el conflicto o la disyuntiva que se presenta entre lo local y lo global.

Baraño es muy concisa cuando afirma que *lo social, lo espacial y lo temporal se producen y reproducen en un proceso continuo en que lo subjetivo, concreto, micro y heterogéneo se reafirma contra y se juxtapone a lo objetivo, abstracto, macro, y homogéneo. Lo mismo resulta predecible de lo global y lo local, pues la espacialidad y temporalidad postmodernas son, también, simultáneamente, globales, fragmentadas y jerarquizadas, homogeneizantes y diferenciadoras. Su encarnación final no se traduce sólo ni preferentemente, por tanto, en una extensión del hiperespacio desterritorializado, como se desprendía de la exposición de Jameson, ya que simultáneamente a los procesos de abstracción, tienen lugar procesos de reterritorialización, como, sobre todo, los estudios feministas y de la literatura crítica postcolonial habrían venido poniendo de manifiesto. El espacio de los lugares, lejos de resultar condenados a la disolución, aparece como un espacio vivo y viable,*

recreable por la imaginación, las prácticas y los discursos espaciales. En la misma dirección, deja de tener relevancia en este esquema teórico la necesidad planteada por Jameson de confeccionar una cartografía cognitiva para saturar la discontinuidad problemática entre lo local y lo global, pues más que discontinuidad, asoma tensión dialéctica, tan generalizable como peculiar de cada territorio concreto, y porque, en cualquier caso, no es ese el terreno en que se plantea la relación entre ambos ámbitos o la hipotética recomposición de dicha relación (Barañano, 1999: 113).

La globalización afecta a los espacios locales pero no sólo homogeneizándolos sino generando nuevos espacios de interacción, nuevos encuentros reales y virtuales, situaciones de mestizaje, hibridación o interculturalidad. Así, siguiendo a Barañano, *el ascenso de lo global no sólo no anularía lo local, sino que, en muchos casos, lo estimularía, como, paradigmáticamente, habría venido sucediendo con las diferencias regionales o nacionalistas. En cualquier caso, lo local se transforma bajo el impulso de influencias distantes que se entremezclan con las propias, hasta resultar casi indistinguibles. Las tendencias a la fragmentación se superponen a los procesos de unificación en ambos terrenos, sin que apenas quepa pensar en ámbitos locales ajenos a estos procesos (Barañano, 1999: 123).*

La construcción del espacio es multidireccional, de carácter híbrido y complejo, y lo mismo sucede con las identidades. Se habla de glocalización, globalización localizada o espacio translocal (Barañano *et al*, 2003: 2) para expresar esta transformación no unidireccional del espacio. Es decir, que además de verse modificado el espacio local por el impulso global, este hiperespacio se verá a su vez alterado por los nuevos espacios locales.

Otra de las consecuencias de la globalización respecto a los espacios locales es que en un espacio relativamente pequeño pero de gran complejidad como es la ciudad, se produce una lucha por los recursos económicos y sociales entre varios grupos étnicos. Aunque siguen existiendo fronteras y, por tanto, rasgos diferenciables entre los grupos étnicos, que son creados y recreados por los

individuos, la modificación y reducción-extensión de los espacios de interacción hace que las relaciones sean aún más complejas. Por un lado, los espacios se reducen cuando la interacción se produce en los contextos urbanos, pero por otro, se amplían a través de la transformación diaspórica del fenómeno migratorio, que dispersa a los grupos étnicos a lo largo del globo, y del desarrollo de los medios de comunicación globales, que facilitan el mantenimiento y la recreación de los lazos étnicos que perduran a través y a pesar de la distancia.

La inmigración contemporánea tiene un fuerte componente urbano, pero a la vez tiene también un inevitable componente global, que está presente en las relaciones con su país de origen y en las relaciones con la diáspora. Es precisamente en las ciudades donde los grupos étnicos inmigrados entran en contacto con otros grupos étnicos, incluidos los autóctonos, y donde se generan las situaciones de cambio y de tensión social, y donde lo propio entra en contacto con lo ajeno.

1.5.4. Madrid, ciudad global; Lavapiés, barrio glocal.

Madrid es hoy una ciudad que representa bien las nuevas articulaciones entre lo global y lo local. Por un lado, Madrid se ha transformado en la última década en una ciudad global, en un nodo de la red de comunicaciones por la que se transfiere información, conocimientos, capitales y personas. Al contrario que ciudades como Roma, Nápoles o Marsella, Madrid ha ido cogiendo peso en las relaciones europeas durante los años 90 y especialmente en el nuevo milenio (Sassen, 2001: 125), pero también en las relaciones internacionales. Desde un punto de vista económico, Madrid se ha desarrollado atrayendo turismo, nuevos residentes, nuevos capitales, nuevos negocios. Este desarrollo económico ha situado a Madrid cerca de la órbita de otras grandes ciudades globales, lo que también ha tenido una influencia directa en los procesos migratorios.

España se ha caracterizado hasta hace poco más de una década por ser un país con tasas más altas de emigración que de inmigración. Desde la conquista y colonización de América, hasta la Guerra Civil Española y la dictadura franquista, la

sociedad española ha experimentado procesos continuos de emigración, principalmente a todo el continente americano, destacando las antiguas colonias, y a Europa, especialmente a Francia, Alemania y en menor medida a Bélgica y Suiza.

Podemos distinguir tres etapas en la inmigración en España (Izquierdo 1996; Cachón 2002). La primera etapa finaliza en 1985, la inmigración hasta este momento es mayoritariamente europea y en menor medida de latinoamericanos (un gran número de ellos debido a las dictaduras militares). En estos momentos la presencia de marroquíes en España es muy pequeña, a pesar de la cercanía entre los dos países y de que Marruecos llevaba inmersa en el ciclo migratorio¹⁷ desde los años 50.

La segunda etapa corresponde al periodo entre 1986 y 1999, y coincide con la llamada tercera mutación del sistema migratorio europeo¹⁸. Desde finales de los 70', pero especialmente en los 80' y 90', España empieza a crecer económicamente, entra como miembro de pleno derecho en la Unión Europea y aparece en el escenario internacional por el éxito de la transición política y por ciertos acontecimientos como la entrada en la OTAN, las olimpiadas de Barcelona 92 o la Exposición Universal de Sevilla del mismo año. La inmigración cambia, y asiáticos, europeos del este, pero sobre todo magrebíes (principalmente de Marruecos), comienzan a establecerse en España (López García, 1996). Este periodo coincide con el cierre de fronteras de países como Francia, Bélgica u Holanda y con el

¹⁷ Para definir los ciclos migratorios acudo a Joaquín Arango (1993: 7): *los sistemas migratorios se definen por la asociación, dotada de cierta vocación de permanencia y acompañada de un denso tejido de interrelaciones de diversos órdenes, que se establece entre una región receptora de inmigración y un conjunto de países emisores de emigración.*

¹⁸ Según autores como López García (1996) o Cachón (2002), el sistema migratorio europeo, sufre tres etapas o mutaciones. La primera etapa corresponde a los años 50, cuando surge el sistema migratorio europeo y se producen movimientos de población desde las antiguas colonias europeas localizadas en los países del sur, hacia las metrópolis del centro y del norte de Europa. La reconstrucción de Europa tras la Segunda Guerra Mundial atrajo demanda de mano de obra barata lo que impulsó las migraciones especialmente desde Turquía y el Magreb. La segunda etapa o mutación se produce durante los años 60 y 70, cuando la inmigración laboral se sedentariza, se producen reagrupamientos familiares y el nacimiento de los migrantes de segunda generación, es decir, hijos de inmigrantes con nuevas adscripciones étnicas, momento en el que comienzan a plantearse los primeros desafíos ante la diversidad cultural y religiosa de los "nuevos nacionales". La tercera etapa corresponde a los años 80, cuando en plena crisis económica los países que antes habían recibido inmigrantes cierran sus fronteras y otros países como España, Portugal, Grecia o Italia, que antes se consideraban países de paso hacia la Europa más desarrollada económicamente y que eran eminentemente exportadores de mano de obra, comienzan a recibir inmigrantes.

crecimiento económico de ciertas regiones españolas. De esta manera, ya desde los años 70, se producen los primeros movimientos relevantes de población marroquí, en este caso a Cataluña (López García, 2004). Sin embargo, no será hasta los 90, cuando Madrid comience a tener una población importante de marroquíes. Los inmigrantes marroquíes dejan de ver a España como un país de paso, siendo el primer gran colectivo de inmigrantes que comienzan a establecerse en nuestro país de una manera permanente. La necesidad de mano de obra debido al *boom* de la construcción en toda España y, posteriormente, del sector servicios, por el crecimiento del turismo y también por el incremento del consumo interno, tornaron a todo nuestro país en un lugar atrayente.

La tercera etapa de la inmigración en España comienza a partir del nuevo milenio, cuando la procedencia de los inmigrantes se pluraliza, y cuando el crecimiento de la tasa de inmigrantes en España se multiplica por 20 en apenas 15 años.

Esta conversión de España y de Madrid, como lugares con un peso relevante de la inmigración es, por tanto, muy reciente y muy rápida. En sólo 10 años, el porcentaje de inmigrantes en España ha pasado del 0,63% en 1986 al 10% en 2007¹⁹, convirtiéndose España en el segundo país del mundo en porcentaje de inmigrantes, detrás de los Estados Unidos. La población marroquí era en 2007 la mayoritaria dentro de los inmigrantes en España (12,90%), 582.923 individuos²⁰. Según los datos del padrón de 2010, en España el número de inmigrantes ha ascendido a 5.747.734, lo que supone un 12,2% de la población, de ellos 754.080 provienen de Marruecos, un 13,12% de la inmigración total. El colectivo marroquí es el colectivo de inmigrantes más numeroso en España (Tablas 1 y 2 del Anexo I).

La comunidad de Madrid es excepcional en este aspecto, es una de las autonomías con más porcentaje de inmigrantes, los últimos datos de población

¹⁹ Censo y padrones municipales. Fuente: INE.

²⁰ Padrón Municipal de habitantes, Enero 2007.

hablan de un 16,62%²¹. Además, es la segunda con más inmigrantes de origen marroquí, tercera nacionalidad en importancia detrás de rumanos y ecuatorianos (Tablas 3 y 4 del Anexo I).

Esta transformación tan rápida ha tenido consecuencias tanto políticas y sociales como espaciales. Madrid como capital de España, país que representa la puerta más cercana a Europa para las migraciones africanas, pero también para las latinoamericanas, ha cobrado un papel geoestratégico central en la gestión política de las migraciones de la Unión Europea (Anexo II). A pesar de que España siempre ha sido considerado un país del sur europeo, debido a su desarrollo económico, se ha convertido en un país central para el control de la frontera sur de Europa, pero también para gestionar la cooperación en materia de inmigración irregular con países como Marruecos, Mauritania o Senegal, así como con todos los países de Latinoamérica.

Desde el punto de vista social, Madrid se ha convertido en una ciudad global debido a los nuevos habitantes y a sus nuevas prácticas sociales, así como por la inmersión de los habitantes autóctonos en las dinámicas globalizadoras. Por un lado, los nuevos habitantes han traído nuevas prácticas culturales, nuevos imaginarios, nuevas costumbres que reeditan en la sociedad madrileña y que suponen una multiplicación de los referentes clásicos; pero a la vez, los habitantes autóctonos han experimentado las transformaciones locales propias de la globalización, como la descentralización económica, la precarización del mercado laboral y la inserción en las redes globales de comunicación.

Por estos motivos Madrid representa un buen laboratorio urbano para una investigación que tenga en cuenta estos debates en torno a las transformaciones producidas por los procesos migratorios y esta imbricación entre lo global y lo local. Del mismo modo, la Comunidad Autónoma de Madrid es una región grande, con 179 municipios (cinco de los cuales superan los 200.000 habitantes) y 6,5

²¹ Informes del Observatorio de la Inmigración de la Comunidad de Madrid, Enero 2008. No podemos especificar qué lugar ocupa respecto a otras comunidades ya que no en todas se han publicado los datos de 2008, en 2007 era la cuarta. En la Comunidad de Madrid hay 1.079.944 inmigrantes según el padrón de 2010 (49.8% mujeres), de ellos 86.386 son marroquíes (41% mujeres).

millones de habitantes, por lo que al atender el aspecto local no sólo hay que fijar el punto de atención sobre la Comunidad en su totalidad, sino que hay que tener en cuenta las especificidades propias de cada municipio e incluso, cuando nos referimos a Madrid como capital de la provincia, de cada barrio. La muestra que ha conformado el trabajo de campo (Anexo I) ha tenido en cuenta estas especificidades, por lo que durante todo el desarrollo de la investigación y de la redacción de la tesis me he movido en distintas dimensiones, que van desde lo global en su sentido más amplio, hasta lo local en su sentido más concreto. De este modo, una parte importante del trabajo de campo se ha realizado en un barrio emblemático del centro de Madrid, Lavapiés, y en un municipio del extrarradio madrileño, Parla. Otra gran parte del trabajo de campo no ha tenido tan en cuenta la dimensión espacial debido a los objetivos propios de la investigación y a los criterios muestrales (Anexo I).

Lavapiés ocupa un lugar central en esta tesis, ya que una parte muy importante del trabajo de campo la he realizado en este barrio, en el marco del proyecto MCYT (2003-2006) “Glocalidad e inmigración transnacional. Las relaciones sociales entre grupos étnicos en el espacio metropolitano (Madrid y Bilbao)” dirigido por Alfonso Pérez-Agote, y que se desarrolló por dos equipos de investigadores, uno en Bilbao²² y el otro en Madrid²³ (el que participé como becario). También en Lavapiés trabajé durante 2009-2010 en el proyecto “Security in Diversity”, dirigido por Miguel Gandarillas, y aunque su marco de estudio era todo el Distrito Centro de Madrid, la sede del proyecto y mi lugar de trabajo se encontraba en un centro comunitario del barrio. Además durante los años 2004-2007 he residido en ese barrio, y he realizado actividades diversas de ocio y de participación comunitaria, tanto antes como después de este periodo.

Lavapiés es el ejemplo más claro que de la articulación compleja de lo local y de lo global que podemos encontrar en Madrid. Este barrio, que

²² Equipo de Bilbao: Beatriz Cavia, Gabriel Gatti, Andrés Gómez Seguel, Iñaki Martínez de Albeniz, Silvia Rodríguez, Elsa Santamaría y Benjamín Tejerina.

²³ Equipo de Madrid: Alfonso Pérez-Agote, Margarita Barañano Cid, Alberto Riesco Sanz, Carmen Romero Bachiller y Antonio Álvarez Benavides.

administrativamente se denomina Embajadores, se encuentra en el centro de Madrid, y se ha caracterizado en la última década por vivir un proceso de revitalización²⁴. Tras la guerra civil, al igual que todo Madrid, sufrió un intenso periodo de carestía y se caracterizó, hasta el proceso de inmigración de los 90', por la proliferación de infravivienda y del llamado chabolismo vertical, cuyo máximo exponente son las *corralas*, y por un doble proceso interrelacionado de pérdida de población y envejecimiento.

Lavapiés es una muestra clara de cómo estos espacios locales-globales se transforman en articulaciones sociales y materiales totalmente distintas a las tradicionales. La revalorización del centro urbano como lugar de residencia para las clases acomodadas y que ha dado lugar a procesos de gentrificación de determinadas zonas del barrio; la abundancia de vivienda en alquiler barata (respecto a otras zonas cercanas), que ha servido como reclamo para sectores de población con pocos recursos (inmigrantes, jóvenes); así como la reestructuración urbana o la propia conversión del barrio en un importante espacio de ocio (atrayendo sobre todo a la población más joven), son factores que pueden ayudarnos a comprender el porqué de este reciente crecimiento de la población.

²⁴ Atendiendo a los padrones municipales, el barrio de Embajadores perdió un 47,11% de población entre 1970 y 1996, pasando de 76.534 a 40.475 habitantes. Esta etapa se caracteriza por una notable ausencia de población en la primera fase del ciclo familiar, es decir, matrimonios jóvenes y niños de corta edad (población entre 25-40 años y menor de 15 años) y desequilibrio de sexos (muchas mujeres, sobre todo de más de 45 años). La mayoría de las migraciones de los residentes se producían entre los matrimonios jóvenes y los herederos de los residentes históricos del barrio dando como resultado una población cada vez más envejecida. A lo largo de los últimos años se percibe, sin embargo, un cambio de sentido en la evolución de la población del barrio, las cifras del padrón de 2001 nos señalan una población de 43.756 personas, esto es un 8,1% más, y el de 2006 de 52.839, un 21,4% más respecto al anterior padrón. Si atendemos a las tablas y a los gráficos que aportamos a continuación, veremos que el barrio, además de crecer en términos absolutos, parece que también va revirtiendo la dinámica de envejecimiento que le caracterizaba. Aunque todavía hay escasa población en las primeras etapas de edad, especialmente niños, debido, fundamentalmente, a que la inmigración suele darse entre personas de mediana edad, las pirámides de población están experimentando un ensanchamiento en su parte central, e incluso, en los últimos padrones, se observa que porcentualmente el índice de envejecimiento se ha reducido y el desequilibrio sexual se ha invertido. Estos datos y figuras son aún más relevantes si reparamos en que el número de inmigrantes en Lavapiés, ha ido creciendo progresivamente tanto en números totales como porcentualmente a lo largo de los últimos años, y actualmente, según datos del padrón Municipal de 2006, un 35,15% de la población total es extranjera, superando el 50% en algunas secciones censales del barrio. Todo esto parece confirmar las expectativas de recuperación y de rejuvenecimiento del barrio que se anunciaba más arriba y que hemos justificado a través de los procesos migratorios.

Pero no se puede dejar de pensar en la inmigración transnacional como el elemento primigenio y fundamental de la revitalización del barrio, aunque sólo fuera en el aspecto demográfico. Económicamente el barrio ha crecido con nuevos comercios, nuevos puestos de trabajo, pero sobre todo se ha enriquecido culturalmente, por lo que muchos intelectuales y estudiantes ven en Lavapiés un lugar de enorme creatividad y profusión de vida. Igualmente resulta muy interesante apreciar cómo esta dinámica de crecimiento poblacional y de predilección hacia este entorno no ha variado en los últimos años a pesar de los muchos cambios acaecidos, como el encarecimiento del acceso a la vivienda, la presión institucional y social, o la falta de trabajo en el interior del barrio. El mantenimiento de Lavapiés como un barrio en crecimiento y en (re)construcción urbana y social se debe al “factor inmigración”, que ha posibilitado la creación y recreación a lo largo de estos años de redes formales e informales, globales y locales, de inmigrantes y de nacionales, que han hecho de Lavapiés un nuevo espacio vívido en el que los cambios sociales tienen un calado y una expresión mucho más honda que los cambios demográficos. Pero además del enriquecimiento cultural y creativo se han producido nuevas situaciones de conflicto, nuevas tensiones, que lo que certifican es que la realidad, la cotidianidad de los espacios metropolitanos, en este caso de Lavapiés, ha cambiado, se ha complejizado y no responde ya a situaciones o paradigmas pretéritos, sea para bien o para mal (Álvarez Benavides, 2009a).

Parte 2.

CONSTRUCCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD COLECTIVA MARROQUÍ.

2.1. La complejidad de la construcción de la identidad en nuestros días.

En los nuevos espacios locales-globales como Madrid, la identidad no se apoya en un único referente concreto y visible, sino que se agarra a muchos presupuestos cambiantes, dinámicos y contingentes. El estar aquí y allá para los inmigrantes, es decir, el llevar una doble vida en un contexto distinto al que conocieron al nacer (Sayad, 1999), pero sin perder sus raíces culturales, muestra la multiplicidad y el carácter cambiante y en continua construcción de la identidad.

García Selgas *et al.* (2002: 12), siguiendo la línea argumentativa de Barañano sobre la glocalidad, afirman que la globalización, además de ser toda una serie de procesos principalmente alejados del sujeto, es un fenómeno mucho más amplio; además de las transformaciones en la familia, Estado, etc., supone la multiplicación de los espacios, de los lugares de paso, mezcla y fricción entre diversas culturas y la transformación de los referentes subjetivos. *La identidad no será algo estático, sino un proceso constructivo, interactivo, narrativo y político* (García Selgas *et al.* 2002: 18).

El marco global, en su influencia en lo local, propone y posibilita nuevas formas de construcción del sujeto que poco tienen que ver con los preceptos tradicionales de origen ilustrado. Los contextos multiculturales, multiétnicos y plurales reconfiguran los puntos de partida de las identidades. Por otro lado, los migrantes, aunque en posiciones de inferioridad o marginalidad, cambian, aún sin pretenderlo, las condiciones materiales y simbólicas de las sociedades de acogida, además de cambiar ellos mismos.

La identidad es cada vez más compleja debido a la pluralidad de identificaciones posibles y a las situaciones de convivencia intercultural en la que intervienen toda una serie de constricciones a la hora de autoidentificarnos e identificar a los demás. La globalización, que ha puesto en contacto a individuos que antes no sabían ni de su existencia mutua, ha posibilitado la creación de diásporas de colectivos que se han dispersado por el mundo, haciendo, de este modo, cada vez más variables y complejas las identidades, aunque todavía en

algunos sectores parezcan homogéneas. Como afirma Wieviorka: *anteriormente cada identidad era entendida como un conjunto relativamente estable, delimitado, buscando reproducirse y ser reconocida a pesar de las adversidades. Sin embargo todo ha cambiado con el paso del milenio. Por un lado, cada vez es más necesario, para aprehender las identidades culturales, no limitarse únicamente al marco del Estado-Nación, y en concreto, no reducir la inmigración a la imagen de flujo partiendo del país de origen para llegar a Francia. Cada vez son más decisivos los fenómenos transnacionales, transfronterizos* (Wieviorka, 2004: 23-24).

Pérez-Agote a principios de los 90' ya hablaba de las transformaciones que se estaban produciendo en una identidad tan establecida, aparentemente, como la nacional, recogiendo también la idea de que el proceso globalizador y de extensión de la racionalidad moderna o postmoderna no es unidireccional y no produce siempre homogeneización. En palabra de Pérez-Agote : *la mundialización es paradójica con respecto a la identidad nacional, pero no es sólo en los países occidentales en donde se plantea la consolidación de un Estado nacional, con la doble vertiente del nacionalismo central y periférico. Precisamente uno de los aspectos del proceso de mundialización es la extensión, a escala universal y con múltiples problemas, de la forma organizativa específica llamada Estado nacional. Y esto, en cierto sentido, es paradójico. El proceso no es tanto la progresiva desaparición de lógicas de menor ámbito, más significantes y por tanto más territoriales, simbólicamente hablando, cuanto la progresiva interconexión entre todas las lógicas existentes y la aparición de nuevas lógicas más englobantes y no dependientes de las otras lógicas, con las que pueden entrar en contradicción. La mundialización de la vida no significa, pues, simplificación, sino más bien complejidad y multiplicidad de las lógicas, y por tanto, de los centros* (Pérez-Agote, 1994a: 41-42).

Wieviorka refleja muy bien lo que intento expresar en estas reflexiones teóricas: se agota el modelo clásico de explicación de lo social propio de la modernidad, aunque las sociedades basadas en la forma de Estado-nación siguen apelando a una identidad fundadora y a la vez surgen nuevas reivindicaciones a de partir nuevas o antiguas diferencias como nuevos paradigmas para comprender lo social. *La constelación de reivindicaciones y afirmaciones culturales que empiezan a*

manifestarse se situarán cada vez con más nitidez y por muchos años en la primera fila, estructurando la vida colectiva en torno a los temas, cada vez más centrales, de la identidad, la subjetividad, el reconocimiento, la memoria o la alteridad. Tal aproximación es una apuesta que descansa en una doble constatación empírica: la del agotamiento histórico del movimiento obrero como figura central de la conflictividad social, y la del auge poderoso de las afirmaciones culturales en todo el mundo, cualesquiera que sean la forma política y el estado de la economía. Este enfoque considera que las formulaciones clásicas de la cuestión social, nacidas con el auge de la industria, están agotadas a partir de ahora y exige situar la cultura en el corazón del análisis sociológico del cambio y del funcionamiento social (Wieviorka 2002: 291-292).

La identidad individual y colectiva no depende exclusivamente del individuo que se identifica y tampoco de la definición exógena que de él se esté dando. El etiquetaje social tiene un fuerte poder performativo, puesto que implica la capacidad de nombrar que permite asignar una identidad desde el exterior, una situación que es fácilmente reconocible en los contextos de inmigración. Este etiquetaje social ha aparecido en varios momentos del trabajo de campo, como en un grupo de discusión realizado con habitantes tradicionales del barrio de Lavapiés, en el que a cada colectivo migrante se le atribuía una característica “propia”.

(GD-3, vecinos tradicionales del barrio de Lavapiés) El chino no roba, y el peruano suele trabajar, o el ecuatoriano, suelen trabajar, y si no cogen la *litrona* y se *embolingan* ahí pero no son tan complicados. El marroquí es el que suele dar el tirón, el que te suele quitar la cartera, el que te coge la señora mayor y la arrastra para quitarle el bolso...es el más conflictivo en ese aspecto.

Sin embargo, las identificaciones contemporáneas tienen su origen en un proceso social más complejo, en el que interviene no sólo la definición exógena del individuo, sino también las adaptaciones y readaptaciones que el sujeto inmigrante va haciendo de su identidad en el nuevo contexto.

La identidad ya no es algo fijo y lo mismo sucede con la adscripción étnica. La pluralidad de identificaciones étnicas es especialmente patente en las sociedades occidentales y en los espacios translocales donde conviven un gran número de grupos étnicos y de orientaciones identitarias. Las posturas que ven la identidad como algo monolítico no tienen sentido en el contexto global-local, por el contrario, la identidad en la actualidad, también la étnica, está condicionada por un sinfín de identidades transversales y de contingencias individuales y sociales. Sin embargo, sigue imperando un cierto sentido común acerca de la cultura deseable y el mensaje reiterativo de que esa cultura es la occidental. No se puede pasar por alto que esta diversidad produce rechazo en una gran parte de la sociedad y que configura el llamado “discurso único”, entendido éste como el discurso que genera el “sentido común” más extendido socialmente.

Bourdieu pensaba que este discurso era aceptado debido a la fuerza del capital simbólico²⁵ occidental. El capital simbólico produce autoridad y relaciones de dependencia, y cuanto más abstracto o complejo es este capital, mayores cotas de dominación proporciona. La fuerza del capital simbólico es, para Bourdieu, la explicación de la imposición del modelo neoliberal de forma casi inapelable al conjunto de los países y de los ciudadanos (Álvarez Benavides, 2005a). Este discurso apela tanto a las características culturales propias como a las ajenas para explicar la imposible comunicación interétnica, y es articulado desde el campo político, el campo intelectual y desde los medios de comunicación de masas. Pero este discurso y su influencia no abarca sólo Occidente, sino que también es sentido y produce toda una serie de efectos sociales, políticos, económicos y culturales, en los países no occidentales. Los medios de comunicación, que extienden la lógica del mercado, es decir, la lógica del consumo, invaden de imágenes fragmentadas (Jameson) y publicitarias nuestras vidas, pero también la de los adolescentes no occidentales. Generan una cultura global más o menos homogénea y de origen occidental, que influye e incluso determina las identidades colectivas e

²⁵ *J'appelle capital symbolique n'importe quelle espèce de capital (économique, culturel, scolaire ou social) lorsqu'elle est perçue selon des catégories de perception, des principes de vision et de division, des systèmes de classement, des schèmes classificatoires, des schèmes cognitifs, qui sont, au moins pour une part, le produit de l'incorporation des structures objectives du champ considéré, c-à-d de la structure de la distribution du capital dans le champ considéré* (Bourdieu 1994, 161).

individuales de los occidentales, pero también de los inmigrantes. De este modo, como afirman García Selgas *et al.* (2002: 27): *aquellas culturas, relativamente particulares se han visto colonizadas por imágenes, valores, mediaciones, etc., externas y más o menos globales, que se han de sintetizar con las tendencias y diferencias locales. Evidentemente todo ello genera una situación compleja y contradictoria en la producción de referentes (valores, normas) e imaginarios (formas, modos e identidades y situaciones posibles) y, sobre todo, en su asimilación.*

Estas imágenes tienen mucha fuerza en Marruecos, primero por la cercanía y también por la proximidad cultural. En cualquier ciudad o pueblo de Marruecos, por pequeño que sea, se pueden ver camisetas del Barcelona o del Real Madrid, logotipos de Ferrari, puedes tomar una coca cola, etc. Esa globalización del consumo afecta, sin duda, a los jóvenes que comienzan a ver a España en particular, y a Occidente en general, como un lugar eminentemente bueno. La identidad se ve afectada por “recetas” culturales antes de que se produzca la inmigración, y esto aparece repetidamente en el trabajo de campo. Ninguno de los entrevistados ha sufrido un desplazamiento forzado, sino que todos tenían una idea de Occidente, y en concreto de España, indiscutiblemente buena. En los siguientes extractos de entrevistas se puede ver cómo hay una imagen eminentemente buena de Occidente y un deseo, más o menos generalizado, de inmigrar.

(EG-1, Traductor de recién llegado) Claro, porque ha dicho al principio **que todo joven de Marruecos si tiene la oportunidad de salir a Europa no lo piensa dos veces** ¿me entiendes?, por mucho que gane allí, pero siempre piensa que más allá del Estrecho se vive mejor.

(E-1, Joven Velada) ¿QUÉ TE IMAGINABAS?

Pues yo la he visto en la tele, siempre en la tele, y me gustaba mucho cogiendo los canales de Europa, me gusta más saber qué pasó en el mundo ¿sabes? **y siempre me he encontrado con noticias en Marruecos de España, pues imagino de España pues una cosa que es bonita ¿sabes?**, pues que es un país que tiene derechos, que da derechos a la gente, tiene todo para vivir muy bien, pues cuando vienes aquí es otra cosa. Cuando vienes aquí encuentras lo contrario.

Uno de los primeros grandes modelos interpretativos de las migraciones fue establecido por Lee (1966) a partir de las famosas leyes de las migraciones descritas por Ravenstein (1885, 1889). A partir de datos estadísticos y del análisis de series históricas, Lee desarrolló un modelo explicativo de las migraciones a partir de los denominados factores de atracción y de expulsión (*Pull/Push factors*). Este modelo ha estado muy presente en los estudios sobre migraciones hasta prácticamente el final del s. XX y también ha sido determinante en las políticas de desarrollo del último cuarto de siglo. Los factores de expulsión suelen estar relacionados con las crisis económicas y el continuo y masivo empobrecimiento de los países no occidentales. Latinoamérica, Asia y sobre todo África, enroladas plenamente en la dinámica mundializadora, cuentan, según estas teorías, con cada vez mayores cotas de pobreza y con menores posibilidades de progresión social en el sentido ilustrado, por lo que los países más ricos se presentan como los lugares más propicios para prosperar económicamente. Las explicaciones que justifican los factores económicos como el motivo principal del desplazamiento han aparecido también en casi todas la entrevistas.

Pero tanto los factores de expulsión como los de atracción pueden ser muchos y muy variados, a veces contradictorios, o solaparse entre ellos. Por ejemplo, el desarrollo económico occidental puede ser visto como un factor que atraiga a inmigrantes a Europa, la posibilidad de encontrar un trabajo mejor, medrar económicamente, etc.; pero a la vez puede interpretarse como un factor de expulsión. El crecimiento económico occidental y la globalización de la producción industrial pueden causar catástrofes ambientales en países con una legislación medioambiental más laxa y, por tanto, expulsar a población. Otros factores como los conflictos armados, que pueden también estar originados por los intereses económicos de Occidente, implican la expulsión o migración obligatoria. Javier de Lucas (2003: 28) denomina este tipo de desplazamientos como “falsa inmigración”, puesto que no es una migración realizada libremente y porque su gestión en Occidente se plantea en términos “humanitarios”, escondiendo así los motivos reales del desplazamiento (“intereses occidentales”) y deshumanizando al propio individuo y su incorporación a la nueva sociedad.

Estas teorías han estado siempre marcadas por la idea ilustrada de desarrollo y sustentadas sobre los modelos económicos neoliberales que afirmaban que desarrollando la economía de los países del llamado Tercer mundo, se desarrollarían también las estructuras democráticas, alcanzando así cotas más altas de progreso. Sin embargo, autores como Portes y Borocz (1989) o Sassen (1993), han mostrado que estos modelos son parciales porque no tienen en cuenta las pautas de asentamiento, las condiciones sociales de partida o los condicionantes propios de un sistema económico global (normalmente relacionados con prácticas políticas neocoloniales).

Otro factor de expulsión que tiene mucho que ver con lo económico y con lo global son las propias redes de migrantes que ya se han establecido en Europa y que retornan eventual o definitivamente a Marruecos. Joaquín Arango (2003), también cree poco precisas las explicaciones de las migraciones ofrecidas por los autores de los modelos *pull/push*, y considera que el análisis de las redes migratorias ofrece una explicación más profunda de los motivos de desplazamientos de los individuos, sus pautas de asentamiento, direcciones, persistencia, agotamiento de los flujos migratorios, etc. Aunque más adelante profundizaré sobre este tema, lo interesante de esta aproximación es que no interpreta las migraciones como un proceso por el que un individuo se desplaza de un lugar para llegar a otro sitio y establecerse en él (como pensaba Simmel), sino como toda una serie de desplazamientos que toman distintas direcciones (retorno definitivo o por vacaciones), que pueden ser temporales (desplazarse a un lugar para luego llegar a otro) y que no tienen por qué ser exclusivamente de individuos (conocimientos, ideas, prácticas). Todo esto influye, definitivamente, en la identidad de partida, en la premigración, configurando esquemas mentales que interpretan la necesidad de migrar a partir de las experiencias de otros. Durante el trabajo de campo de la tesis he podido comprobar cómo los paisanos que han vuelto a Marruecos por vacaciones o definitivamente, crean una imagen de la inmigración parecida a la que se desprende de la extensión de las pautas culturales y económicas de occidente. La inmigración se plantea en términos de crecimiento económico y mejora de la calidad de vida.

(E-12, joven marroquí)¿HAY GENTE QUE VIENE DE EUROPA Y CHULEA?

Muchísimos, esa gente que eran por ejemplo pobres, y la vida le da una oportunidad, y bajan allí en coches, con música alta, así joden a la gente de allí, que es normalita, que no tiene mucho dinero, les jode, dicen, mira éste, lleva ahí 4 años o 3 años, ya tiene una casa, tiene un cochazo, también quiero ir. Así no es, la gente tiene que ser normal, para que no les entre rabia a los otros.

(HV-2, hombre marroquí que trabaja en un banco) Claro, la gente baja allí con un coche, y la gente que está allí piensa que es eso así, que es muy fácil ganar dinero en España, y como en Marruecos no hay préstamos la gente cree que han ganado ese dinero en un año. A mí me pasaba, veía a la gente, amigos del barrio que inmigraban y bajaban al año con un cochazo, para nosotros eso es la referencia de la riqueza, tener un buen coche.

La identidad del migrante no tiene que ver exclusivamente con las características culturales o las diferencias étnicas propias de la sociedad de partida, aunque nos posicionáramos en las teorías que ven la sociedad como un conjunto de grupos étnicos homogéneos, diferenciables y reconocibles. Las transformaciones identitarias que se producen por motivo de la inmigración se originan mucho antes de que el individuo decida migrar. Todos los entrevistados tenían una imagen mental de lo que creían que se iban a encontrar al llegar a España, su identidad de partida estaba condicionada por esa imagen, esas expectativas y deseos que conforman el germen de la decisión de iniciar un proyecto migratorio. La comunicación y la información se han globalizado, y las bonanzas que preconiza el sistema económico global también son asumidas por los migrantes antes de partir, tanto por lo que reciben a través de esos medios de comunicación, como de los compatriotas que regresan. En el siguiente extracto se puede observar la relación entre el deseo de inmigrar a través de la influencia de otros compatriotas que habían hecho el viaje antes.

(HV-8, joven marroquí infractor)¿ME PODRÍAS EXPLICAR DETALLADAMENTE POR QUÉ TENÍAS ESA INTENCIÓN DE EMIGRAR?

Yo tenía esa idea constantemente porque tenía amigos de la infancia con los que me he criado que han inmigrado y subido a España y han bajado con cosas buenas y yo quería ser uno como ellos, he visto a muchos chavales que les ha salido muy bien y yo también quería.

¿Y TÚ QUÉ IDEA TENÍAS DE ESPAÑA ANTES DE VENIR?

Yo a España la veía bien porque mis amigos me contaban que había derechos y ayudas, que podrías ayudar a tu familia y arreglar los papeles si te lo montabas bien, que puedes trabajar con seguro y si te enfermas no pasa nada, eso lo veía yo muy bien. **Yo me iba a dormir y me venía a la mente España, desde que empecé a acordarme de las cosas pensaba en España, y cuando veía a los familiares que bajaban en verano yo quería ser como ellos porque los veía muy bien.** Y aquí ya sabes, venían las fiestas y no tenías nada para poder celebrarlas y venían muchas necesidades y no tener nada, y a mí no me gustaba ver a mi familia en esa situación.

Al principio de la tesis decía que un chico marroquí en su blog sentía que cuando llegó a España se dio cuenta de que había pasado de ciudadano a inmigrante. Otros ejemplos del trabajo de campo muestran cómo muchas de las expectativas creadas, de los esquemas fijados para desarrollar el proyecto migratorio, se quiebran cuando se llega a la nueva sociedad. Inmigrar es siempre un trauma, que puede ser aún mayor dependiendo de las condiciones del viaje. Nauofal, el joven del blog, tuvo suerte como él mismo reconoce, y su desplazamiento fue tranquilo, no como el de otros compatriotas. Sin embargo la sensación de pérdida también aparece en él.

(Blog de Naoufal) Confieso que tuve un traslado intercontinental diferente al que muchos de mis paisanos que ya viven aquí hayan tenido. Pero detrás de cada traslado, de la manera que sea, siempre hay una vida entera abandonada por algo que muchos llaman un sueño.

Desgraciadamente, no todos los viajes son sencillos. España se ha hecho famosa a nivel internacional por la manera en que muchos individuos intentan entrar en nuestro país. El término andaluz *patera* ha traspasado nuestras fronteras y es utilizado en otros idiomas sin necesidad de traducción. Durante más de una década hemos visto en cada telediario imágenes de gente llegando en unas condiciones lamentables a través del mar o incluso sin vida²⁶. A pesar de que estas

²⁶ Los datos oficiales al respecto no recogen las muertes producidas en aguas internacionales o extranjeras, ni los desaparecidos, sin embargo instituciones como la Asociación Pro-derechos Humanos de Andalucía (Informe: Derechos Humanos en la Frontera Sur, 2009) cifran en más de 2000 los muertos y desaparecidos entre 2004 y 2009.

imágenes también llegan a Marruecos, el “sueño” de venir se convierte en algunos individuos en una verdadera obsesión, lo que les lleva a intentar entrar muchas veces, aunque sea en condiciones muy precarias. El caso del siguiente joven, que antes contaba cómo soñaba todas las noches con venir a España, es revelador, porque a pesar de ser expulsado varias veces, siguió intentándolo incluso de formas que fácilmente le podrían haber costado la vida.

(HV-8, joven marroquí infractor)¿CUANDO VINISTE, ¿CÓMO LO HICISTE?

Yo, qué te voy a decir. Yo lo intenté y la primera vez me devolvieron (repatriaron) desde Málaga, y la segunda vez me pillaron en el barco y me devolvieron a Tánger, y me quedé tres días en la comisaría, y la tercera vez **Dios me dio suerte, vine debajo de un camión y me bajé en Algeciras**, y un amigo me fue a buscar y me trajo a Madrid. Antes de subir ya le había avisado por internet por si acaso y me quedé con él una o dos semanas, luego me fui.

Una vez llegados, si no son detenidos cuando no tienen papeles, los migrantes que se establecen inician el proyecto de reconstrucción de su vida en el nuevo contexto. La identidad pre-migratoria, las condiciones de partida, las expectativas creadas, el viaje, van a condicionar necesariamente los modos de inserción de cada individuo. Evidentemente este es un proceso complejo y contingente, y con una duración más o menos extensa en el tiempo dependiendo de cada individuo. Lo interesante en este punto, es comprobar que en el trabajo de campo aparece la ruptura del sueño, como en el caso del joven anterior, prácticamente nada más llegar a España.

(HV-8, joven marroquí infractor)¿UNA VEZ AQUÍ LA IDEA QUE TENÍAS DE ESPAÑA ERA LA MISMA?

No, cambió, **porque yo pensaba en unas cosas y me encontré con otras, me encontré con dificultades, con cosas que no eran como me imaginé**, te ven marroquí y se apartan de ti pensándose que les vas a robar. La gente se piensa que eres menos que ellos porque no tienes papeles, es muy difícil encontrar a alguien que te pueda ayudar. Yo me imaginaba que España era otra cosa, no así.

(HV-2, hombre joven marroquí que trabaja en un banco) Pues sí, imagínate que vienes, vendes todo lo que tienes en Marruecos, gente con empresas, y vienen aquí, ya no es esa España que soñaba, que nada más pisar España no hay dinero

por todos los lados. Tienes que buscar alojamiento, problema del idioma, muchos obstáculos. ¿Qué vas a hacer?, hacer cosas malas, para sobrevivir puedes hacer lo sea.

Es especialmente interesante el caso de un matrimonio marroquí que entrevisté en Parla, un núcleo urbano del extrarradio de Madrid. Resume un poco todo lo anterior y refleja muy bien las contradicciones propias del modelo *pull/push factors*. El matrimonio emigra porque considera que Marruecos es un país corrupto y con carencias básicas a nivel de sanidad y educación. Son gente formada que consideraba que en España, en Occidente, su hijo podría crecer en un contexto con más garantías.

(EG-3, matrimonio de jóvenes marroquíes con estudios superiores)¿POR QUÉ PENSABAIS QUE AQUÍ IBA A SER MEJOR?

-Por el gobierno, si en Marruecos tengo algún problema el gobierno no ayuda, ni para buscar trabajo, ni para el paro. Si mi hijo está malo, si no tengo dinero el gobierno no va a hacer nada, él va a morir.

-Y también por los estudios, en Marruecos nadie estudia. Nosotros tenemos estudios y allí nadie.

-En Marruecos más de la mitad de todos no estudian, aquí es obligado hasta los 16. El gobierno no ayuda a las personas para estudiar. Aquí si tengo papeles pero no tengo trabajo hay asociaciones que te ayudan.

-Sólo para el médico, sí tenemos papeles para el médico, por el gobierno. Gracias al gobierno tenemos sanidad.

-En Marruecos sin dinero no tienes nada. Yo tengo el título de profesora de inglés y no encontraba trabajo allí, ahora quiero estudiar en la Escuela Oficial de Idiomas pero como no tengo papeles no puedo entrar.

Sin embargo, este matrimonio no tenía ningún problema económico que le impulsara a salir de Marruecos, todo lo contrario, ambos tenían una empresa con empleados, una casa, coche, hijo, y muchos de los bienes que supuestamente los migrantes vienen a obtener a Occidente. Las carencias económicas no podrían considerarse un factor de expulsión en este caso, aunque en el trabajo de campo han aparecido muchos tipos diferentes de desplazamientos.

(EG-3, matrimonio de jóvenes marroquíes con estudios superiores) Yo tenía antes una empresa en Marruecos, con 30 personas empleadas, fuimos a Barcelona a trabajar con Marruecos y mejorar. Ahora pensamos en trabajar con China. Trabajamos mucho, y pagamos muchos sueldos, no compensaba en Marruecos, yo era licenciado en empresariales, y aquí no puedo trabajar porque no tengo papeles.

Pero al igual que la gran parte de los compatriotas que he entrevistado, sufren el mismo despertar de ese sueño casi en el mismo momento en que llegan. Esta joven pareja formada, cuyo motivo principal para venir a España era proporcionarle a su hijo una educación mejor, garantizarle una sanidad accesible y de calidad, se encuentra al poco de llegar con que no le permiten traer a su hijo. Aunque tienen formación académica no encontraron un trabajo que les pudiera proporcionar los papeles. De dirigir una empresa de textiles con 30 empleados, la mujer pasa a trabajar de manera irregular cosiendo en un taller clandestino, sin contrato, sin seguridad social, sin protección de desempleo. El marido no encuentra trabajo ni siquiera de manera irregular. Y por último, si su residencia en Marruecos era una vivienda unifamiliar de dos pisos, en Parla viven en el garaje de un chalet, sin contrato de alquiler y ninguna otra garantía.

(EG-3, matrimonio de jóvenes marroquíes con estudios superiores) Yo trabajo sin seguridad social, sin paro. Cuando vinimos vendimos todo, vamos tirando con eso, porque no nos llega. Tenemos un niño en Marruecos, vive con mi suegra. Lo dejamos cuando tenía 4 meses, pedí visa para los 3, pero no nos dieron para el niño. No lo he visto desde entonces.

Yo tengo tres amigas que estudiaron conmigo en Marruecos ingeniería y han venido a España, las tres no tienen papeles. Una trabaja ahora en un restaurante, otra limpia casas, y la otra está trabajando en un taller de maquillaje, y yo como costurera. Eso no es justo.

Cuando vine en barco había un ingeniero nuclear conmigo, también venía sin papeles. No sé cómo en España echan a esa gente, sería bueno que se quedaran con ella.

La reconstrucción de la identidad y la inserción social es un proceso muy complejo, que depende de muchos factores cambiantes y que varía mucho según el individuo, el contexto e incluso el azar, pero lo que es incontestable es que se trata

de un proceso traumático que está condicionado por la forma del desplazamiento, pero también por ese despertar casi automático del sueño que edificó la idea de venir.

2.2. Lo moro y lo español.

Si existe una identidad premigratoria en los marroquíes que vienen a España, también existe una identidad premigratoria en los autóctonos. Esta identidad es previa a la inmigración porque se basa en estructuras históricas que conforman las categorías sociales que nos sirven para reconocernos y reconocer a los otros. Si los marroquíes que inician un proyecto migratorio lo hacen bajo la influencia de los conocimientos que les llegan a través de sus compatriotas y los canales de comunicación de masas, los españoles también tienen unos conocimientos previos, premigratorios, de los marroquíes. Por un lado, al igual que los marroquíes, los medios de comunicación afectan también a los nacionales occidentales, y si como decía Bourdieu la función de estos medios es difundir un discurso que divide a la humanidad de una manera jerárquica en colectivos culturales diferenciados y en el que lo occidental es la mayor expresión del progreso, estas ideas condicionan, necesariamente, a la identidad autóctona (Álvarez Benavides, 2005a). Así, las construcciones de categorías sociales modernas impregnan las consciencias de los occidentales y se convierten en las recetas que conforman mapas cognitivos antes incluso de que se produzca una interacción social motivada por procesos migratorios. Por otra parte, esa construcción de la diferencia en términos de inferioridad/superioridad, desarrollo/subdesarrollo, democracia/tiranía, etc.; es singular en relación con España y el mundo musulmán.

En 1978 Edwar Said publicó *Orientalism*, un libro fundamental para comprender cómo se ha ido formando la imagen de lo oriental y de los orientales, especialmente de los árabes, a lo largo de la modernidad. Su análisis parte de la distinción entre conocimiento puro y conocimiento político. Según Said, el conocimiento verdadero no hace más que ocultar las condiciones políticas oscuras y muy bien organizadas que rigen la producción de cualquier conocimiento. Su tesis central es que el orientalismo es una dimensión considerable de la cultura política e intelectual moderna y, como tal, tiene menos que ver con Oriente que con Occidente, ya que las representaciones de Oriente son precisamente eso,

representaciones, construcciones de categorías sociales (como veíamos en el primer capítulo) y no retratos naturales (Said, 2004: 35).

Desde el nacimiento del Islam, Europa comenzó a tener miedo, convirtiéndolo en el símbolo del terror y de la devastación, algo que se incorporó a la vida cotidiana y al imaginario de las tradiciones europeas. Desde la Edad Media hasta el s. XVIII Oriente dio lugar a una gran producción literaria (Shakespeare, Cervantes, Milton, el Cantar del Mio Cid) que evocaba un mundo exótico (las esfinges, Cleopatra, el Edén), lleno de mitos, que fueron configurando la imagen de Oriente, y que se reforzó con el contacto con el Islam. Es por esto que Said afirma que *desde un punto de vista filosófico, el tipo de lenguaje, de pensamiento y de visión que yo he llamado de manera general orientalismo es una forma extrema de realismo; es una manera habitual de tratar cuestiones, objetos, cualidades y regiones supuestamente orientales; los que lo emplean quieren designar, nombrar, indicar y fijar aquello de lo que están hablando con una palabra o una frase. Se considera entonces que esa palabra, o esa frase, ha adquirido cierta realidad o que simplemente es la realidad* (Said, 2004: 35).

El caso español es paradigmático respecto a la construcción político-cultural de lo oriental a través de la categoría social del “moro”. La forma en que los españoles hemos aprendido la historia del Islam en España está condicionada por la fundación de España como reino unificado (política, cultural, religiosa y lingüísticamente) a partir del matrimonio de Isabel la Católica, reina de Castilla, y de Fernando el Católico, rey de Aragón, en 1469; y posteriormente por la mitificación y mistificación de esta fundación a través de la “Reconquista”. Este proceso histórico, comprendido entre los siglos VIII-XV, aparece en la historiografía española hasta los años 60 del s. XX como una sucesión de batallas entre moros, que habían invadido la España visigoda cristiana, y cristianos, que pretendían reconquistar esa España perdida con la ayuda de Dios.

El sentir general de muchos españoles es que España fue invadida en el año 711 por un ejército de bereberes liderados por Tariq B. Ziyad, y que pocos años después, en el 718, don Pelayo, un noble visigodo, hijo del duque Favila y nieto del

rey Recesvinto, inició la “Reconquista” de la España católica invadida por los musulmanes. Desde el comienzo esta Reconquista ha estado marcada por el carácter místico, ya que fue la Virgen de Covadonga quien le encomendó la tarea a Don Pelayo al aparecersele en una gruta perdida en las montañas asturianas (gruta que recibe cientos de miles de visitantes al año) y al lado de la cual se construyó una enorme basílica a finales del s. XIX. La historia hispano-musulmana se presenta durante esos 8 siglos como una sucesión de batallas por la reconquista cristiana del territorio invadido por los musulmanes, que tiene su fin en la reconquista del Califato de Granada por los Reyes Católicos en 1492 y en la también mitificada rendición de Boabdil, ya que se dice que su madre, la sultana Aixa le espetó: *no llores como una mujer lo que no supiste defender como un hombre* (frase que no aparece en ningún documento histórico de la época). En Madrid este sentimiento es especialmente fuerte, ya que si en otras regiones de España como Andalucía o Toledo se conservan muchos restos arqueológicos y se ha revitalizado el estudio de este periodo histórico, en Madrid sólo quedan unas antiguas murallas de origen árabe muy mal conservadas y que no se pueden visitar. Poca gente conoce que Madrid fue precisamente fundada por el emir Muhammad ibn Abd ar-Rahman en la segunda mitad del siglo IX (Nefzawi, 2005), y lo cierto es que en el trabajo de campo se percibe que en Madrid hay una visión especialmente estereotipada de los marroquíes²⁷, así un entrevistado que había vivido en otras zonas de España.

(E-6, hombre marroquí que lleva 12 años en España) ¿PERO ESO PASA EN TODA ESPAÑA O ES UNA COSA DE MADRID?

Yo creo que más en Madrid, en el centro de España. He estado en Bilbao, y los ancianos me hablaban, un amigo tenía un bar, los ancianos entraban, y era un pueblo pequeñito, y te hablaban, incluso te preguntaban que si tenías curro, por

²⁷ Evidentemente es una percepción basada en el trabajo de campo, que ha durado varios años y que se ha realizado en la ciudad en la que he residido prácticamente toda mi vida, lo que no quiere decir que en otros lugares de España haya una visión generalizadamente más positiva de los migrantes marroquíes. Casos de racismo extremo como los sucesos de El Ejido o la derechización xenofóbica de algunas administraciones locales catalanas, que han transcendido nuestras fronteras, son muestras de que lo moro se articula de una manera negativa en España. Sin embargo, Madrid es especial porque representa históricamente el lugar de anclaje del nacionalismo español, que se articula contra otros nacionalismos periféricos, y que se define como católico y nacido de la Reconquista de España.

si podían echarle una mano, bien, bien. Aquí ninguna persona mayor me ha hablado.

Un ejemplo representativo de este sentimiento, no por la originalidad, sino por el cargo que llegó a ostentar, son las declaraciones que el expresidente del gobierno José María Aznar realizó en septiembre de 2006, cuando un estudiante en el Hudson Institute de Washington le preguntó si debería pedir perdón por haber invadido Irak, a lo que respondió: *¿Cuál es la razón por la que nosotros tenemos que pedir disculpas y ellos nunca tienen que hacerlo?* y después de afirmar que se consideraba "un admirador de Isabel y Fernando" (los Reyes Católicos) continuó diciendo: *Un montón de personas en todo el mundo exigen al Papa que pida disculpas por su discurso, pero ningún musulmán me ha pedido perdón por ocupar España durante ocho siglos* (EL PAIS, 23/09/06).

Un buen número de autores (Ochoa Serrano, 2010; Gómez Torres, 2005) piensan que la construcción de la identidad española busca su alteridad a través de la construcción del enemigo moro y de la confrontación entre Occidente y el Islam desde la Edad Media, momento en el que nace y se extiende el Islam, y en el que surgen las cruzadas. La imagen negativa del moro aparece como consecuencia de ese intento de construir lo español como algo homogéneo y reconocible a partir de la alteridad respecto al musulmán infiel e invasor. Como lo expresa Ochoa Serrano *es el período donde los nacionalismos buscan su razón de ser, las raíces de su identidad. Es especialmente interesante el caso de la Península Ibérica, ya que observamos la formación del proyecto de Estado Moderno de España. Este episodio representa un mito historiográfico de nuestra historia, al que suelen acudir historiadores y políticos como factor legitimador de nuestra identidad* (Ochoa Serrano, 2010 : 3).

Lomax (1978) mostró en su conocido libro sobre la Reconquista cómo durante este periodo se forja la imagen de los musulmanes como usurpadores de la tierra que pertenecía a los cristianos, pero a la vez como infieles. Así se pretendía recuperar el poder político de la zona a través de la reunificación religiosa representada en el catolicismo. Este tiempo coincide con las cruzadas y marca un primer momento en la construcción del musulmán como el "otro"

amenazante. Una segunda etapa en esta construcción mística de España y del moro como enemigo, se produce durante el siglo de Oro Español (XVI-XVII), en el que muchos poetas entre el Renacimiento y el Barroco hablaban de los españoles como godos. Veronika Ryjik (2004) en un interesante artículo en el que analiza las crónicas históricas que utiliza Lope de Vega en su obra *El último godo*, muestra cómo el dramaturgo español tergiversa sus propias fuentes para mitificar el origen de España y la imagen del moro como infiel y usurpador. *En contraste con la corrompida, endeble y pasiva España del antiguo orden, violada y "hecha pedazos" por los musulmanes, en la nueva España, no contaminada por la presencia de los infieles y redimida de sus antiguos pecados, reine la verdadera fe con el valor y el espíritu militante propios de sus ascendientes godos, que en última instancia le ayudarán a recuperar la unidad nacional bajo una sola corona y una sola religión. Esta nueva España, devota y guerrera, encabezada por Castilla, da a luz una generación heroica del homo hispanicus, cuyos rasgos y valores, según Lope, permanecerán inmutables a través de los siglos. En resumen, pues, la selección y la manipulación de los datos le permiten a Lope crear su propia versión del pasado y construir un ideal nacional que a menudo resulta muy distinto del que se encuentra en sus fuentes* (Ryjik, 2004: 226).

Según esta misma autora esta tergiversación misticista obedece a dos motivos principales. Primero, que España se encontraba en una profunda crisis socioeconómica y también territorial, ya que ni Castilla ejercía un verdadero poder central, ni había una unidad de facto a través de la casa de los Austrias. Segundo, porque el Renacimiento, que se caracteriza por la recuperación y valorización de la antigüedad clásica, también acudió al pasado glorioso de cada región, revalorizando las leyendas épicas, las genealogías o el viejo romancero. Es este contexto en el que escritores como Lope acuden a la historia para construir esa identidad nacional (Ryjik, 2004: 216, 226). En este mismo sentido Gómez Torres (2005), analizando también las comedias de Lope de Vega, mostró cómo además de la idealización del godo, del español, hay una construcción del moro *definido como cruel, pagano, perro, bárbaro, africano, miedoso, codicioso, nigromante, amenaza sexual (objeto sexual en el caso de la mujer), fanático seguidor de una ley*

equivocada, mentiroso y chalán, por ciertas algunas de sus características (Gómez Torres, 2005: 8).

Historiadores contemporáneos han insistido en este aspecto, ya que no es hasta la segunda mitad del siglo XX cuando se comienzan a plantear dudas sobre el verdadero carácter de la Reconquista. En este sentido, cabe destacar el artículo publicado por Abilio Barbero y Marcelo Vigil «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista: cántabros y vascones desde fines del Imperio Romano hasta la invasión musulmana», en 1965 en el Boletín de la Real Academia de la Historia, que en un principio pasó desapercibido (Hidalgo, Pérez y Gervás, 1998) pero que finalmente acabó constituyendo el primer referente serio para la reconstrucción de la historia de la Península Ibérica en el periodo de transición entre los reinos godos y la presencia musulmana. Este artículo mostraba que los orígenes de la Reconquista no se centraban en cuestiones religiosas ni en representaciones mitificadas de una España perdida, sino en cuestiones tributarias y de organización social que venían del periodo romano²⁸. Sus trabajos poco a poco fueron siendo

²⁸ Según estos autores, ni en época romana, ni en época visigoda, los pueblos cántabros y pirenaicos habían sido totalmente asimilados al sistema social dominante, una muestra clara de ello fueron las continuas revueltas contra el Imperio y posteriormente contra godos y merovingios. En estos territorios se mantenían formas sociales antagónicas y primitivas a las que representaba el Imperio, que se conservaron en mayor o menor grado a pesar de la romanización. Su sociedad no residía en grandes ciudades, por lo que su estructura social estaba más relacionada con el tribalismo que con las clases urbanas. Su cristianización fue muy lenta y conservaron dentro del rito muchas referencias a sus antiguas creencias paganas. Con el desmoronamiento del Imperio y debido a que ningún pueblo bárbaro se había asentado en estos territorios, la independencia social de estos pueblos se fue convirtiendo poco a poco durante la época visigoda en independencia política. Curiosamente, esta independencia era tal que precisamente cuando Tariq atravesó el estrecho con su ejército, don Rodrigo (el famoso Cid Campeador –el otro gran mito de la reconquista junto con Don Pelayo–) se encontraba luchando contra los vascones en la región de Pamplona. En el norte de la península se llegó a establecer una línea defensiva militarizada por parte de los visigodos y por parte de los vascones, que se constituyó en base a otra de origen romano. *Al caer el reino visigodo, después de ser vencido don Rodrigo, los invasores musulmanes no encontraron resistencia nada más que en algunas ciudades importantes. A pesar de la facilidad con que fue conquistada la Península no lograron someter a los pueblos independientes del norte. (...) Por el contrario, los cántabro-astures y vascones que con su independencia habían conservado un régimen social antagónico al de los visigodos, donde los hombres libres eran mayoría y las diferencias de clase eran mínimas, tenían poderosos motivos para continuar defendiendo su libertad. (...) Es decir, que la región nunca dominada por los musulmanes y de dónde surgiría la Reconquista, fue la misma que defendió su independencia frente a los visigodos, y seguía luchando por ella todavía contra el último rey godo don Rodrigo, en el año 711. Por consiguiente, el fenómeno histórico llamado Reconquista, no obedeció en sus orígenes a motivos puramente políticos y religiosos, puesto que como tal fenómeno existía ya mucho antes de la llegada de los musulmanes. Debió su dinamismo a ser la continuación de un movimiento de expansión de pueblos que iban alcanzando formas de desarrollo económico y social superiores* (Barbero y Vigil, 1974: 95-97).

conocidos, sobre todo cuando trascendió al ámbito político ya que en 1965, en plena dictadura militar de Franco, no se acogía con mucho agrado cualquier crítica a la fundación mítico-religiosa de España, puesto que ese sentimiento de reconquista también se extrapolaba al golpe de Estado que dio origen a la Guerra Civil Española y que “liberó” a España de ateos, comunistas y masones. Aunque también es cierto, como lo demuestran los trabajos de Bernabé López (2000), que esta época coincide con una mitificación del exotismo marroquí, al estilo decimonónico, propiciado por el régimen que había sido ayudado por tercios marroquíes en su particular “Reconquista” de España, aunque nunca relacionado con el pasado musulmán de la Península Ibérica.

En 1974 tres de sus trabajos se compilaron en un libro publicado en Barcelona “Los orígenes sociales de la Reconquista”. En la nota preliminar tuvieron que aclarar que sus afirmaciones en torno a los orígenes de la Reconquista no tenían ninguna intención política: *un fenómeno de la historia de España que se ha llamado tradicionalmente Reconquista, es decir, que España se perdió por la invasión musulmana y que resistentes godos y cristianos, refugiados en las montañas del norte de la Península, emprendieron una tarea de recuperar los territorios que les habían arrebatado los infieles, y de restaurar España. (...) Nuestras investigaciones están orientadas en otro sentido (...) Nos mantenemos al margen de las cuestiones de la pérdida de España y de considerar la Reconquista como una empresa nacional, desde un punto de vista histórico creemos que estos problemas son ficticios, y si utilizamos la palabra Reconquista, es solamente como un término convencional, pero consagrado por su uso(...) La llamada Reconquista y la formación de los estados no musulmanes del norte de España presentan una problemática muy compleja de la cual los artículos reunidos en este libro son sólo una parte. En otros trabajos ya publicados o en curso de elaboración estamos completando la investigación sobre este período de transición del mundo antiguo al medieval en la Península Ibérica, teniendo en cuenta el desarrollo histórico objetivo y prescindiendo de interpretaciones en general extrahistóricas* (Barbero y Vigil, 1974 : 5-8).

Este sentimiento de lo español y lo moro, ha perdurado durante siglos, sólo a finales del s. XIX hubo intelectuales que, fruto de la crisis económica y social

motivada por la pérdida de las últimas colonias españolas, intentaron rechazar esta idea mítico-mística para situarse al nivel intelectual y de progreso de otras potencias europeas. Joaquín Costa y otros africanistas hablaban de la hermandad hispano-marroquí, pero en referencia a la Reconquista cabe mencionar a Ortega y Gasset, quien en su obra “España invertebrada” (2007) afirmaba que una reconquista no podía durar 6 siglos y que sólo hubiera existido una Reconquista si hubiera habido un verdadero feudalismo en España, aunque nadie en la época aceptó esta idea (Hidalgo, Pérez y Gervás, 1998).

Los debates perduran hasta nuestros días, aunque a ellos se han sumado nuevas perspectivas historiográficas que han acudido a las fuentes musulmanas. Uno de los libros centrales de la nueva historiografía hispano-musulmana fue *La Civilización hispano-árabe* de Titus Burckhardt (1982), que originalmente fue publicada en Munich en 1970 con el título: *Die Maurische Kultur in Spanien* y traducido como “La civilización hispano-árabe”. Lo interesante de este libro no es la profundidad de los hechos históricos que describe Burckhardt, ya que resume un periodo histórico de 8 siglos en 250 páginas²⁹, sino que es el primer libro de

²⁹ Según Burckhardt tras la invasión de Tariq B. Ziyad, apenas hubo 3 años de resistencia visigoda, a la que sucedió un periodo de convivencia pacífica, ya que tanto judíos como cristianos podían seguir practicando su religión y sólo debían aceptar el aspecto legislativo del Islam. Tras estos primeros años el árabe se convirtió en una lengua culta, que sirvió para posteriormente importar muchos conocimientos a través de textos escritos en esta lengua, traducidos por judíos al proto-castellano. En este contexto se fundó el Califato de Occidente, que en principio dependía de Damasco aunque en la práctica no era así. Los distintos califas fueron adaptando sus gobiernos a las estructuras sociales ya existentes y de origen visigodo, reduciendo la corte y haciendo más eficiente el aspecto ejecutivo. Abd al-Rahman III dotó a la España musulmana de un gran desarrollo y cohesión, repeliendo a los cristianos por el norte y a los fatimíes por el sur, pero sin duda el mayor esplendor se alcanzó en la época de Almanzor, primer ministro de Hisam II, que venció a los cristianos en Galicia, Castilla y Cataluña. Fue tras el reinado de este gran estratega cuando el califato de Córdoba entró en decadencia hasta desaparecer en el año 1031. Para Burckhardt en ese momento se acabó con una época sin parangón desde los tiempos de la Hispania romana, en el que las familias sin recursos podían mandar a sus hijos a escuelas “públicas”, recibían alimento y vestido, en el que la pulcritud de espíritu pero también del cuerpo era una costumbre muy extendida, y en el que entre los individuos reinaba la cortesía en su trato diario. La agricultura vivió también un momento de gran desarrollo, con nuevos sistema de riego, aljibes, pozos, con un calendario adaptado a las cosechas, etc. Los médicos árabes destacaban por adaptar su ciencia a la naturaleza, se desarrolló la farmacología, la cirugía (ya en esta época se hacían autopsias explorativas), se utilizaba la música para curar a los enfermos, etc. Tras la caída del califato a comienzos del siglo XI, poco a poco territorios musulmanes fueron pasando a manos cristianas, especialmente desde que la Iglesia Romana predicara a partir del año 1017 la cruzada contra los musulmanes. El fin del Islam en España se produjo, según Burckhardt, no sólo por las victorias militares, sino porque las riquezas empezaron a venir de otra parte con la conquista de América, y la influencia cultural árabe, su concepción de la riqueza, su forma de construir palacios y monumentos dejó de ser interesante para los príncipes españoles. La derrota de las Navas de

historiografía árabe que tiene una gran divulgación y aceptación en España, y que además conjuga elementos de la historia del arte, la sociología, el esoterismo o la lingüística para argumentar sus afirmaciones³⁰. Presenta un punto de vista nuevo, que se percibe en el propio título y en las notas del traductor. Así, el complejo término alemán *Kultur* (que tantos problemas nos produce a los sociólogos no germanófonos) se traduce por civilización y no por cultura, evitando el reduccionismo clásico a la hora de abordar la presencia islámica en la península e incorporando aspectos centrales de esta historia, y de este libro, como las expresiones artísticas, la producción cultural, la organización política, la historia de las ideas, la ciencia, la literatura, etc. Por otra parte, el término *Spanien* se adhiere al término árabe (menos connotado que el de moro que se utilizaba de una manera generalizada tanto fuera como dentro de España) y no se traduce por España, evitando así el mito de la España invadida y reconquistada.

El debate sigue abierto, y las nuevas tendencias políticas han revisado las historiografías de la Reconquista. Los trabajos de Vigil y Barbero han sido objeto de innumerables críticas desde el momento de su publicación. Lo interesante es que la historiografía se separa de la tendencia franquista y se abre un debate interesante a partir de la investigación científica más allá de las influencias ideológicas. Claudio Sánchez-Albornoz (1968), quien mantuvo una polémica durante años con Américo Castro [1953 (1984)], defensor de la herencia cultural del Islam y del judaísmo en España, contestó rápidamente las tesis de Vidal y Barbero, afirmando que lo español está desde Séneca hasta Unamuno y, aunque estaba en el exilio político en Argentina, se confesaba católico y liberal, por lo que

Tolosa de 1212 marca el principio del fin de los almohades y de los musulmanes en España. El reino de Granada es entregado a los Reyes Católicos en 1492 por Boabdil, lo que significa el fin de la libertad religiosa que imperaba hasta el momento y que tuvo su máximo exponente con la expulsión de los judíos ese mismo año, y la de los moriscos un siglo después.

³⁰ Son especialmente interesantes las narraciones en torno a figuras muy relevantes en la historia de España como Alfonso VI de Castilla, al-Mu'tamid y Rodrigo Díaz de Vivar - el Cid Campeador-, que nunca antes habían sido descritas desde el punto de vista musulmán. Después de repasar la historia de la Corte de Zaragoza, que rivalizaba con la de Sevilla, se detiene en la ciudad de Toledo, en manos cristianas desde Alfonso VI y en la que los reyes castellanos habían mantenido la libertad de culto. Si por algo es conocida Toledo es por su escuela de traductores, en la que eruditos judíos traducían textos de todas las materias y de todas las procedencias, aunque destacaron los de astronomía y filosofía. En este sentido Burckhardt compara la astronomía de Galileo y la de Ib Bayya, afirmando que *la aceptación de las ciencias árabes podía haber conducido a una visión del mundo de la realidad totalmente distinta a la que tiene validez hoy* (Burckhardt, 1982:210).

seguía defendiendo la peculiaridad de lo español, que pese al contacto con musulmanes y judíos, se mantiene casi exclusivamente intacto desde lo vasco hasta los núcleos de la Reconquista (Maíz Chacón, 2009). Desde una perspectiva opuesta, Ignacio Olagüe Videla en su célebre *La Revolución islámica en Occidente* (1974), considera que la invasión militar islámica es un mito y que la creación de Al-Ándalus fue el resultado de la conversión de gran parte de la población hispana al Islam.

En una posición intermedia, sobre todo basado en el análisis historiográfico y en las salidas a las mitificaciones propias de los estudios históricos de otras épocas, han parecido un gran número de trabajos, entre los que destacan los de Eloy Benito Ruano (2002), Ríos Solama (2008, 2009, 2011), González-Casanovas (1994), o la compilación editada por Hidalgo, Pérez y Gervás (1998).

La mayoría de los historiadores han llegado a la conclusión de que el término Reconquista es históricamente inexacto pero que se ha consagrado en su uso por lo que no necesariamente tiene que ser rechazado. Sin embargo, en los últimos años han surgido críticas especialmente beligerantes hacia los que rechazan la Reconquista como un hecho histórico y fundacional de España. Estos estudios tienen un carácter revisionista y se basan en los trabajos del ya citado Sánchez-Albornoz pero principalmente en los de José Antonio Maravall, historiador que afirmaba que *desde los primeros momentos hasta el final de la larga lucha sostenida por los reinos cristianos contra el señorío de los árabes en la Península, durante cerca de ocho siglos, la palabra España aparece estrechamente ligada [a la Reconquista]. En este aspecto, España designa en nuestra Edad Media el ámbito de una Reconquista y el objeto o término último de la misma. No es posible entender lo que España significa para los cristianos medievales sin aclararse esa conexión entre España y la empresa histórica [de la Reconquista] que en ella se desenvuelve y que la postula como su propia meta* (Maravall 1981, 249). En este sentido, Armando Besga dedicó toda una tesis doctoral (Besga, 1983) y trabajos posteriores (Besga, 2000) a desmontar la tesis indigenista (de Vigil y Barbero) según la cual Cantabria y Asturias no habían sido conquistadas por los godos, afirmando al contrario que el origen del reino de Asturias se encontraba

precisamente en esta fundación hispano-goda. En este mismo sentido Manuel González Jiménez (2003) también recoge las tesis de Maravall y Sánchez-Albornoz, y aunque intenta mostrarse en un principio neutral durante el desarrollo de ambas historiografías, en sus conclusiones acaba afirmando que *hubo, es cierto, mucho de imaginario; pero hubo también reconquista. La hubo a partir de una ideología fraguada en fechas no muy alejadas de la conquista y «destrucción» de España por los árabes* (González Jiménez: 2003, 169). Respecto a la historiografía musulmana cabe destacar a Jesús Sáez (2008), quien dedicó su tesis doctoral a revisar las fuentes en las que se había basado Burckhardt, criticando que sólo utilizara las crónicas musulmanas de la época y desmintiendo sus afirmaciones a través de las crónicas cristianas, cometiendo, de paso, el mismo error que achaca durante todo su trabajo a Burckhardt.

Lo paradigmático de estas críticas es que coinciden en el tiempo con el proceso migratorio que trato en esta tesis y con la incorporación del Islam a la vida pública española. No es casual que el discurso de la inmigración en general, y de la marroquí en particular, se plantee en términos de invasión y de pérdida de un pasado mejor. En el grupo de discusión realizado con vecinos tradicionales de Lavapiés se puede comprobar este sentido de pérdida de un paso mejor asociado a la inmigración.

(GD-3, vecinos tradicionales del barrio de Lavapiés) P3. No lo había, no lo había. Si es que te habías criado en eso, además. Si es que ahora el problema es que estamos perdiendo la calle. Mi hijo no sale, pero los hijos de los inmigrantes sí salen, y sus padres ni tan siquiera están en su casa, entonces se están apoderando de la calle. Y cuando la emigración viene muy bien, muy bonita, muy intercultural, aquí encantados de que venga todo el mundo, pero es muy bonito para leerlo, para hacer poesía, pero en la práctica y en la realidad hacen más bien secta, grupos, no se une la gente, no son de Madrid, o sea, **ahora mismo ser de Madrid para mí ahora mismo no es ningún orgullo, lo era hace tiempo, pero ahora para mí...**

P1.- A eso iba, que se ha perdido la costumbre de convivencia, lo que dije yo al principio, que aunque fuera un gueto cultural había una convivencia, había un diálogo, aquí siempre había algo, no sé, **ha sido una invasión brutal** y encima son gente que dicen que se adaptan, pero realmente no hablan, si tiene un

problema un crío con otro los padres van a decir oye qué pasa, y es ahí donde entra el problema, porque son gente que no se adaptan, porque son muy borrachos, porque tienen su cultura que es muy diferente a la nuestra, con lo cual si son ellos la mayoría y tú una minoría, ¿qué haces?.

El “moro” es la expresión máxima de la alteridad respecto a lo español. Esta alteridad se ha articulado en torno a varias imágenes y categorías sociales, aunque la diferencia religiosa tiene un poder muy fuerte en España, y más aún en la capital. No es de extrañar que una de las representaciones más utilizadas durante los últimos siglos del patrón de España, Santiago el Mayor, sea la de Santiago Matamoros. Más allá de lo histórico, lo sociológicamente relevante, es que cuando se ha planteado no exponer imágenes del santo matando moros para no ofender a otras confesiones religiosas presentes en España, se ha creado una enorme polémica en defensa de la identidad española forjada durante siglos y puesta ahora en duda por los “nuevos invasores”. Un buen ejemplo de esta polémica surgió cuando en la Catedral de Santiago de Compostela (que guarda supuestamente los restos de Santiago el Mayor), se tapó con flores la parte de una imagen de Santiago Matamoros en la que aparecían las cabezas de los infieles que acababa de decapitar. En un artículo en el Correo Gallego (16/06/06), se cuenta que esta imagen estaba en una parte poco visible de la basílica y que generalmente no era visitada, hasta que se planteó su traslado a un museo aledaño a la catedral. Cuando la noticia se hizo pública, la imagen comenzó a recibir miles de visitas y se creó todo un movimiento de fieles que presionaron para que no se la llevaran al museo, por lo que finalmente se decidió cubrir con flores la parte más sangrienta de la representación. Por otra parte, este momento coincide con un extenso debate que hubo en España sobre la aconfesionalidad del Estado. El PSOE, en el gobierno, planteó retirar los símbolos religiosos de los espacios públicos, a lo que se opusieron tanto la derecha española como la Iglesia Católica (algo parecido sucedió con los símbolos fascistas de la dictadura de Franco), arguyendo que esas imágenes no son una expresión religiosa, sino una parte de la historia de España, y por tanto, de nuestra identidad. Estos debates también han estado presentes en la comunidad musulmana de España y han aparecido en el trabajo de campo, así, algunos marroquíes entrevistados localizaban también en la historia hispanomusulmana muchos de los prejuicios que se asocian en la actualidad a los

marroquíes, pero al mismo tiempo, más que rechazar esta historia oficial española, les produce pena que el pasado musulmán de la península se haya perdido. Ambas perspectivas las podemos encontrar en los siguientes extractos.

(E-6, hombre marroquí que lleva 12 años en España) Es la historia, la historia antigua, pero nosotros no tenemos la culpa, de cuando los Reyes Católicos, y las guerras entre musulmanes y cristianos, pero nosotros no tenemos la culpa.

(HV-2, hombre joven marroquí que trabaja en un banco) A mí la palabra moro no me ofende, bueno, depende de cómo se diga, pero a mí sabiendo la historia de España, no me ofende, me gusta, los moriscos.

A mí me da pena que este país no haya conservado el árabe, es una pena. En esos siglos la cultura árabe era la más importante, literatura, filosofía, medicina. Sería un honor conservar esa cultura, pero no.

Más allá de que esta identidad española sea sentida como tal por los españoles, lo interesante sociológicamente es que se establece como lo que no debe tocarse con la llegada de nuevas religiones y culturas (algo parecido a lo que sucede con el laicismo republicano en Francia), y esto es especialmente visible en toda la revisión que se hace de la historiografía del periodo en el que en la Península Ibérica, convivían, al menos, tres religiones. Sin embargo esta identidad española nunca ha existido como tal. Incluso la supuesta identidad nacional, como ha mostrado Álvarez Junco (2001), tiene poco que ver con la idea de nación, puesto que cuando se extienden las democracias liberales en Europa, España rechazaba la idea de una comunidad nacional por miedo a que se produjera una revolución que acabara con la monarquía absoluta y luego despótica. La nación española, aunque se fragua con elementos de nuestra supuesta historia, no deja de ser una construcción moderna. De esta misma manera no es de extrañar que los marroquíes que vienen a España (además de muchos “nacionales”) interpreten ese pasado de una manera distinta, y reclamen la identidad española a partir también de los elementos musulmanes que la han conformado. El siguiente entrevistado, le sorprendía por un lado que en España siguiera estando tan presente el pasado musulmán solo en los aspectos negativos, y por otro, que no se recuperaba todo lo que había aportado el Islam a la historia española. En sus palabras hay una reivindicación de lo moro, pero no en el sentido que se ha generalizado en España.

(E-10, hombre marroquí que trabaja en la embajada de Marruecos en Madrid) Hay una cosa que me llama la atención, **aquí quedan como 50 o 60 familias que se llaman Matamoros, y yo creo que no habría la posibilidad de llamarse matajudíos.** La fiesta de moros y cristianos creo que es más folklore, no transmite nada, además si vas a ver esa fiesta la mayoría de los españoles quieren ir disfrazados de moros y hay menos españoles disfrazados de cristianos. No hay que darle más importancia que al nivel folklórico.

(E-10, hombre marroquí que trabaja en la embajada de Marruecos en Madrid) Yo estaría de acuerdo en que se hiciera un lema **soy moro y lo asumo, porque asumo Granada, asumo la Giralda, asumo las alcantarillas, asumo los baños de Córdoba, yo como moro asumo mi cultura porque ha sido una cultura que ha aportado mucho a España y al mundo.** Pero tal fama han tenido los moros que piensan, no, moro es malo, pero no, no, yo cuando hablo por teléfono digo: soy moro, busco alquiler pero soy moro, y los moros no estaban aquí si no era para compartir, para convivir, y la historia y los vestigios lo dejan muy claro. Yo digo, soy moro y lo asumo.

¿NO TE MOLESTA LA PALABRA MORO?

Todo lo contrario, estoy muy orgulloso de ser moro, por supuesto, como cualquiera puede ser dueño de su propia cultura.

Creo que no se ha aprovechado el pasado musulmán de España, la investigación deberían rescatar este patrimonio común que tenemos. Hablábamos de la expulsión de los moriscos, y yo pienso, es mi opinión, que la entrega de las llaves (rendición de Granada) fue una guerra civil española, por motivos religiosos y de propiedad. Esos moros que fueron expulsados, si hubiera habido otro país al lado hubieran ido, pero como Marruecos estaba ahí al lado, los ha acogido tanto a los moriscos, como a españoles cristianos que estaban en contra del gobierno español, y en otros momentos, cuando ha habido situaciones difíciles, ¿a dónde han ido los españoles? También ha habido pateras de norte a sur, y el país marroquí acoge por su estrategia y por su propia convicción moral y religiosa, porque sabes que nosotros decimos que al que cruza hay que recibir, el que no tiene techo hay que recibirle, nuestra religión, nuestra moralidad nos obliga.

Lo moro no es algo homogéneo, y puede ser utilizado como insulto o como reivindicación, lo fundamental es entender que aunque la construcción de lo moro en cualquiera de los dos sentidos se hace a partir de elementos históricos, no adquiere un estatuto de realidad porque haga referencia a la historia. Lo moro es

histórico, pero la identidad Española en relación con la alteridad mora, es una construcción contemporánea, reificada sobre categorías históricas. El contacto con lo moro, pasado o presente, configura la supuesta identidad española y mora, pero a través de sucesos concretos, como nuestro pasado de convivencia y guerras, el periodo colonial y los nuevos fenómenos migratorios, y la interpretación *ad hoc* de cada uno de esos momentos.

Por este motivo, otro elemento fundamental para entender esa identidad previa a los procesos migratorios es el periodo colonial español. La historia de España y Marruecos tras la expulsión de los moriscos no se puede entender sin la historia colonial del Imperio Español. Una vez afianzada la revolución industrial Europa decide extender su empresa capitalista y desarrollista a través del colonialismo. Esta etapa coincide con lo que Said denomina como el orientalismo moderno. Para Occidente Oriente había representado el silencio, la distancia y lo extraño, y el Islam constituía una hostilidad militante para la cristiandad europea. Para superar ese miedo constante, Oriente tenía que ser conocido, creado, para luego ser invadido y conquistado. Said identifica la construcción del canal de Suez (que también es un reflejo de la expansión capitalista europea) con el fin del distanciamiento entre Oriente y Occidente. Oriente dejó de ser una presencia hostil y resistente para convertirse en un socio servicial y sumiso. Hubo un Oriente silencioso, que estaba a disposición de Europa y que pasó a ser un interés europeo gracias al orientalismo (Said, 2004: 113).

Tras el fin de la reconquista de Al-Ándalus se extendió ese sentimiento y esa empresa al norte de África. Las ocupaciones de territorios del norte de África y de algunas islas de la costa se fueron sucediendo, pero no fue hasta la segunda mitad del s. XIX cuando España tuvo verdaderamente interés en la ocupación colonial de Marruecos³¹. Así, en 1848 ocupó las islas de Chafarinas, y entre 1859 y 1860 se

³¹ En este lugar se encontraba la frontera entre los dos imperios más relevantes de la época: el otomano y el español. En 1497 Castilla incorporó la Gomera, en 1556 Melilla, en 1640 Ceuta (procedente de Portugal) y en 1673 Alhucemas. Durante el reinado de Carlos III España entabló relaciones diplomáticas con todas las zonas del Magreb, y especialmente con el reino de Marruecos (Martínez Carreras, 2000: 9). Las relaciones entre España y Marruecos entre 1767, año en el que se firma el primer tratado (moderno) de Paz y Comercio, hasta 1830 hay que inscribirlas en la "política mediterránea" de la monarquía hispana. Esta política se basó en el comercio, la diplomacia

produjo la guerra entre Marruecos y España que concluyó con la paz de Tetuán. Lo más importante de esta guerra es que certifica el comienzo del interés colonial español en el norte de África, además de que introdujo en la opinión pública española la cuestión africanista centrada principalmente en los territorios marroquíes. La ocupación del Sahara Occidental se produjo también durante esta época a manos de canarios que querían establecer bases estables en la costa atlántica. En 1884 el gobierno de España anexionó oficialmente la zona costera sahariana, que dependía de la Capitanía General de Canarias. Este periodo coincide con una crisis política en España, representada en los reinados de Carlos VI y Fernando VII.

A finales del s. XIX y a principios del s. XX la presencia colonial española en África constaba de dos grandes territorios, el norte, el Ifni (reconocido por el sultán marroquí en 1883), y en la costa sahariana, el Sahara Español. Los años posteriores la cuestión Marroquí se dejó un poco de lado hasta la crisis del 98, cuando España comenzó a reactivar su política en estos territorios. El final del s. XIX y el principio del XX marcaron un antes y un después en las relaciones hispano-marroquíes. La llamada crisis del 98, que supuso el fin del Imperio Español y la pérdida de los últimos territorios de ultramar (Cuba, Puerto Rico, Filipinas), hicieron que la política colonial española se circunscribiera a los territorios africanos. Dentro de la opinión política e intelectual española hubo detractores, que propugnaban que España no se metiera en más empresas ruinosas, y defensores, que reclamaban a España como un actor principal en la nueva repartición colonial. España se interesó en el norte de Marruecos imbuido por el espíritu capitalista de la época y por la consolidación en España de la revolución industrial, además estaba sumergida en una profunda crisis económica y anímica por la pérdida de las colonias y necesitaba una salida comercial hacia el

y la navegación por un lado, y repeler al imperio Otomano en el Norte de África. *Puede afirmarse, en consecuencia, que desde los Reyes Católicos hasta los últimos monarcas de la Casa de Austria, España persiguió en el norte de África tres objetivos esenciales: a) mantener unos fortines que a lo largo de la costa mediterránea y atlántica de Berbería señalaran la frontera efectiva de la cristiandad contra el Islam; b) garantizar la seguridad de la navegación y el comercio en aguas disputadas por las flotas europeas y los bajeles berberiscos; c) permitir alguna incursión misional, mercantil y de reconocimiento antropológico en tierra de infieles* (Morales Lezcano, 1993:18). La primera colonia española en territorio africano se estableció en las Islas Canarias en 1467, lo que fue objeto de negociaciones y de reclamaciones de las que surgieron tratados de repartición colonial, como el de Marrakech en 1767 y el de Tetuán en 1860.

exterior (Martín Corrales, 1999: 147).

El africanismo español abogaba por la penetración pacífica en el norte de África a través de intercambios comerciales (Martín Corrales, 1999: 146). Marruecos y los marroquíes se presentaban como hermanos, como una provincia más de España. Para estos africanistas no existía un problema de religión, de historia o de geografía, por el contrario, había una historia de parentesco que tenía que potenciarse para promover el desarrollo conjunto de los dos países. En 1883, Gonzalo De Reparaz en una obra titulada *Marruecos, el Rif, Melilla*, recuperaba esta hermandad analizando y destacando las similitudes entre España y el país vecino, al que llama *España mauritana*. Su descripción de la población marroquí tiene como objeto demostrar que es un mismo pueblo el que vive en ambas orillas del estrecho (Aziza, 2007: 26). Joaquín Costa, fundador en 1884 de la Sociedad Africanista y Colonialista, dedicó un gran número de artículos y conferencias para proclamar la hermandad entre Marruecos y España, mostrando una imagen del “moro” totalmente distinta a la de épocas anteriores, así en 1906 pronunció un discurso muy clarificante en este sentido: *Todavía recuerdan los moros de las ciudades magrebíes que descienden de moros españoles, y muchos ostentan apellidos iguales a los nuestros, y conservan con cariño los títulos de propiedad de las fincas y las llaves de las casas que poseyeron en España; todavía se llaman andaluces los de Fez y sienten verdadera idolatría por nuestra tierra, considerándola como un paraíso de delicias; aún no han olvidado los de Tetuán que sus progenitores venían de Granada* (Costa, 1906: 6). También aborda el tema de la Reconquista, pero tratada no como el mito fundacional de España a través de la derrota de los musulmanes, sino como un proceso de 9 siglos de convivencia, en el que son los dos pueblos los que fundan el país que hoy conocemos. (...) *Presentándonos a Marsilio, general de las huestes musulmanas del califa, y a Bernardo del Carpio, caudillo de las huestes cristianas de Asturias, no uno contra otro, sino unidos ambos, acometiendo y destrozando, al grito de ¡viva España! las legiones de Carlo Magno que amenazaban la independencia de la patria común. No abre, no, la reconquista un abismo entre españoles y marroquíes: al contrario, esos nueve siglos de convivencia en un mismo territorio, debajo de un mismo cielo, en unas mismas ciudades, han engendrado en nosotros un espíritu de confraternidad que, apagado sólo en apariencia, vuelve a*

inflamarse a poco que se remueva la ceniza que lo esconde (Costa, 1906: 6).

En cualquier caso, más allá de que se hablara de esta hermandad, también había referencias constantes a la deuda civilizadora que tenía España sobre el norte de Marruecos (Costa 1906), y de la labor colonizadora como un proceso por el que los dos lados del estrecho experimentarían un crecimiento comercial e industrial propio del desarrollo industrial y de la extensión del capitalismo. Esta deuda civilizadora ha tenido una influencia directa en la imagen de Marruecos como un lugar subdesarrollado, como señalan algunos sujetos del trabajo de campo.

(E-10, hombre marroquí que trabaja en la embajada de Marruecos en Madrid)¿QUÉ PREGUNTAS SON LAS QUE HACEN LOS ESPAÑOLES DE LOS MARROQUÍES?

Son las preguntas que reflejan los cuadros de pintores del s. XIX, de los discursos de hace cuatro siglos. Por ejemplo, una pregunta muy estereotipada es **¿cuántas mujeres tienes?, ¿hacéis ablación de las chicas?**, pues no, en Marruecos no se hace, **¿tenéis carreteras?**, no, tenemos camellos. Son preguntas muy simples. ¿Cómo coméis?, esa pregunta da la sensación de que la respuesta esperada es que comemos como cerdos, por decirlo de una manera. **La pregunta lleva la respuesta, de una manera incivilizada.**

En estos mismos momentos el Majzen marroquí estaba totalmente debilitado por la crisis institucional y económica, especialmente en los territorios del norte, socialmente se rechazaba el poder central del Majzen, la sociedad civil se regía por disputas tribales y por grandes diferencias económicas que hacían que una gran parte de la población viviera en la extrema pobreza, además los colectivos de extranjeros europeos de estas zonas vivían bajo constantes ataques, por lo que la entrada de España se presentaba fácil y sin necesidad de un gran despliegue militar.

En el periodo entre 1889 y 1912 España desarrolló un plan colonial³² para Marruecos sustentado en los siguientes aspectos (Akmir, 2000: 28-29).

³² En este periodo España se resistía a la división de Marruecos, por lo que se intentó mantener el

- Plan social: al igual que otras potencias coloniales, España apremió económicamente y dotó de poder a los notables de las cabilas, para favorecer la integración regional y aprovecharse del rechazo al gobierno central.

- Plan político: gracias también a las clases altas, se querían anexionar los territorios cercanos a las colonias ya establecidas de Ceuta y Melilla.

- Plan económico: intervención capitalista en el norte de Marruecos. Se pretendía extender el capitalismo español en el sector financiero, comercial y minero marroquí para impedir así las iniciativas financieras.

Bernabé López (2000) ha analizado la imagen del marroquí en la historia del cine español. En un principio esta imagen es la del marroquí como protegido, una mezcla entre el exotismo y la necesidad de que España desarrollara una labor civilizadora en Marruecos, periodo que coincide con esta presencia colonial de España en Marruecos. En el grupo de discusión de mujeres marroquíes también se expresa esta imagen de falta de desarrollo de Marruecos que persiste en los Españoles.

(GD-1, mujeres marroquíes musulmanas) P1. **La mayoría de los españoles**, perdona la interrupción, **piensan que en Marruecos todavía hay...** o sea, que solamente hay Sahara y **camellos**, pero cuando viajan a Marruecos, se sorprenden.

estatus-quo principalmente por la presión francesa y por la merma del ejército, retrasando la intervención militar (Martínez Carreras, 2000:14-15). En 1900 Francia y España firmaron un tratado en el que se reconocían ciertos derechos históricos españoles sobre el territorio, y en 1904 otro tratado en el que se fijaban las zonas de influencia de España en Marruecos. Sin embargo, a pesar de la diplomacia, hubo intervenciones militares en el territorio marroquí, lo que derivó en que el 30 de Marzo de 1912 se firmara un último acuerdo, del que surgió el Protectorado de Francia y España sobre el sultanato de Marruecos, y por el que se fijaron las zonas de intervención de uno y otro país. En esta repartición, Francia se vio favorecida al quedarse con las zonas de mayores recursos de cara al comercio, sin embargo España conservó las plazas estratégicas de la costa (Albert-Mas *et al.* 1996). Desde esta firma hasta 1927 se sucedieron distintos enfrentamientos de carácter nacionalista entre España y las poblaciones del norte de Marruecos, de los que surgió en los años 20 la figura de Muhamad Abd el Krim, quien proclamó la República del Rif, iniciando una guerra hispano-francesa entre 1909-1926, por lo que no se puede hablar de una verdadera colonia española hasta esta fecha, y de la región del Ifni (antiguo enclave castellano de Santa Cruz de Mar Pequeña) hasta 1934.

P2. Vienen con una sorpresa.

P1. Se sorprenden, ven que Marruecos es igual que España, o sea, que las mujeres ahí están igual, hay médicos, hay abogadas, hay profesoras, hay de todo.

Según Bernabé López, coincidiendo con las tesis de Said, esta imagen tenía una función ideológica, que era la de justificar el inicio del colonialismo español representado en las ideas africanistas del momento³³. Poco después, cuando se inicia la guerra del Rif, se filman varios documentales en los que se sustituye esta imagen amable y exótica por la del rifeño codicioso y nómada con poco apego a la tierra. También tenía una intención ideológica que pretendía legitimar la invasión colonial en un momento en que la opinión pública española no veía con buenos ojos iniciar una nueva guerra tras los fracasos acaecidos en las pérdidas de las últimas colonias españolas (López García, 2000: 73-75).

La Guerra Civil Española vuelve a cambiar la imagen del marroquí en dos sentidos, debido a la presencia de tercios marroquíes en el bando franquista. Así desde el franquismo se intenta romper con esta imagen negativa, y desde el bando republicano se revitaliza la del “moro” malo y traidor. Esta dualidad según Juan Goytisolo (1981) no es exclusiva de la Guerra Civil, sino que ha estado presente en toda la literatura española. Hay autores como Ángela Guarino (2007) que muestran aspectos positivos de la imagen del moro desde “el Quijote” de Cervantes.

³³ El colonialismo español ha sido poco tratado hasta los últimos años del siglo XX. Lo que queda claro leyendo a los distintos autores, es que no tuvo las mismas características que el inglés o el francés, probablemente porque España no tenía la capacidad económica de las otras potencias europeas del momento. Así la presencia española en Marruecos se componía mayoritariamente por militares, y por campesinos y obreros que buscaban en Marruecos una salida a la crisis española. El comercio y la industria estaban dedicados casi en exclusiva a abastecer a los militares y colonos españoles, por lo que las regiones del norte de Marruecos no experimentaron aparentemente ningún beneficio a corto o medio plazo. Aunque hubo beneficios para empresas españolas la presencia de España seguía estando cuestionada, por lo que tanto durante la dictadura de Primo de Rivera, como durante la II República hubo dudas sobre si permanecer o no en Marruecos. Los militares establecidos en Marruecos ocupaban todos los puestos de responsabilidad política y de la administración del protectorado, y no vieron con buenos ojos la instauración de la República en España, sobre todo cuando Azaña comenzó a promover la desmilitarización del Protectorado. Finalmente se acabaron sublevando y estalló la Guerra Civil Española, una guerra que ganaron gracias también a los recursos que le proporcionaba la retaguardia marroquí y a la participación de contingentes marroquíes en el bando franquista (Martín Corrales, 1999: 151).

En cualquier caso, si atendemos al Romancero Republicano (Sotomayor Blázquez, 2005), se habla de los “moros de Franco” como invasores extranjeros traídos por un traidor para aniquilar a los valientes luchadores hispanos. La imagen del “moro” (se utiliza esta palabra recurrentemente mucho más que la de marroquí) es la del salvaje, que habla lenguas extrañas, vengativo, que viola a las mujeres y mata a los prisioneros. Se recupera el mito de la invasión musulmana a través también de personajes como el Cid o don Pelayo y se recrimina a la iglesia católica por apoyar a Franco y a sus moros, que estaban volviendo a ocupar el territorio reconquistado. Sin embargo, también existen otros romances en los que se presenta a este moro como engañado, como un hermano en el sentido de la tradición africanista, que había sido prácticamente obligado a luchar (Sotomayor Blázquez, 2005: 246-248). La imagen negativa del moro durante la Guerra Civil Española también ha aparecido en el trabajo de campo, como expresa un dinamizador de barrio en una entrevista colectiva realizada en Lavapiés.

(EG-2, dinamizadores de barrio) P1. Yo creo por ejemplo que en la Guerra Civil, **la tropas con las que intervino Franco** eran tropas regulares de áreas del norte de **África, marroquíes fundamentalmente, y se recuerda su actuación como bastante sanguinolenta.**

Desde el bando franquista, especialmente tras la victoria, se promueve una reparación ideológica del marroquí, a través otra vez del africanismo que destacaba el exotismo y la labor civilizadora de los españoles. Para Bernabé López (2000, 46), Florián Rey y su película “La canción de Aixa” son el referente de esta propaganda ideológica, que no se limita sólo a España sino también a Marruecos. A pesar de ello parece que este mensaje no llegó a calar en la sociedad civil ya que *esta imagen positiva y fraternal de Marruecos (...) era en parte circunstancial y oportunista y fue propiciada por los militares, pero se topaba contra la mentalidad religiosa tradicional, el espíritu de «cruzada» contra el «Moro infiel», y los estereotipos habitualmente negativos («los Moros son traidores, sucios y crueles») que predominaban entre los españoles* (Albert-Mas et al, 1996: 24).

La labor colonial española sólo ha sido descrita como positiva por los historiadores de tendencia franquista³⁴, que destacaban la enorme y grandiosa obra civilizadora de España en el norte de Marruecos, además fue utilizada por el régimen de Franco como un elemento fundamental de la propaganda oficial en el interior por esta misión protectora y civilizadora de España, y en el exterior, como oposición a la política imperialista de Francia (Albert-Mas *et al*, 1996: 24). Muchos historiadores coinciden en que sin la ayuda de los tercios marroquíes Franco no habría ganado la guerra o hubiera tardado muchos más años.

Entre 1954-1955, la 4ª República francesa decide evacuar Túnez y Marruecos. España reconoce la independencia de Marruecos el 7 de abril de 1956. *La independencia de Marruecos en 1956, en lo que respecta a España, no cierra el ciclo colonizador de este país, antes al contrario es el comienzo de otro irredentista, todavía no concluido* (Vilar, 2002: 76)³⁵.

³⁴ La mayoría de los autores, sin embargo, han insistido en que España contribuyó al deterioro de la situación económica y social de la zona. *La labor civilizadora y protectora (justificadora de la presencia de España en Marruecos) se demostró mediocre, tal como hacían prever las escasas fuerzas del país colonizado. [...]El modesto alcance de la tarea de modernización llevada a cabo por España en el protectorado hipotecó el futuro de la zona norte de Marruecos en el momento de la independencia. En efecto, la empobrecida zona norte quedó irremediamente supeditada a los intereses y necesidades del resto del país, más desarrollado gracias a la mayor potencia y recursos de la potencia colonial (Francia) que le cupo "en suerte". Superar el desequilibrio regional resultante sigue siendo uno de los problemas que tiene planteados el país vecino* (Martín Corrales, 1999: 147, 154). En cuanto a los marroquíes, la mayoría presentan una imagen negativa del colonialismo español, representado especialmente por el dominio de la clase militar, describiendo este colonialismo como incapaz de producir riqueza por falta de medios (Aziza, 2004, 2005, 2007). Ibn Azzuz Hakim (1997) piensan precisamente que uno de los fracasos o éxitos del colonialismo español (dependiendo desde el lado de la frontera que se vea) durante estos años se debió a que a diferencia del caso Francés no hubo una colonización identitaria o una españolización de las clases altas. Hubo una política indigenista fundada en la protección de la lengua y la cultura árabes (con el español como idioma alternativo) (Vilar 2002: 68-69), sin embargo, curiosamente el español se extendió con rapidez y continúa siendo una lengua utilizada en la zona del Rif (Aziza 2004, 2005).

³⁵ Especialmente dura fue la situación en la que se quedó el hoy llamado Sahara Occidental, que tras las resoluciones de la ONU y el tratado de Madrid de 1975, acabó en manos de Marruecos y Mauritania, a pesar de que España había prometido un referéndum en la zona. Este es un debate que sigue abierto en España y que ocasiona grandes conflictos tanto dentro de la clase política como en la opinión pública. Sin embargo, las características de la población que habita el Sahara, los saharauis, son distintas de la población marroquí que ha inmigrado a Madrid, por lo que no me extenderé más en el tema excepto para recoger las palabras de Morales Nezcane (1997, 102): *los gobiernos de la joven democracia española, a partir de 1976, no han podido sortear felizmente la espinosa cuestión, al oscilar entre el acatamiento de las resoluciones onusinas y los imperativos - sedicentes naciones- de la política del buen vecino. Con Marruecos, concretamente, España tiene pendiente de resolver varios asuntos heredados de antiguo, más recientes, otros. Ceuta y Melilla es uno de ellos, ligado estrechamente al del Peñón de Gibraltar, siempre reclamado por Madrid a los gobiernos de Londres. Otro, de naturaleza colonial, es el del Sáhara occidental, donde según Adolfo Suárez, España tiene todavía compromisos y obligaciones de potencia ex-mandataria.*

Con la transición española, pero sobre todo con el comienzo del proceso migratorio marroquí en España, esta imagen del marroquí va tomando distintos reprises. La imagen que presenta el cine tiene que ver con el despertar del turismo, relacionado también con las drogas (el *hachís*), aunque al mismo tiempo se recupera la imagen del moro malo en películas con la Guerra Civil como tema central y que muestran los excesos de las tropas marroquíes.

En la actualidad, como iré mostrando en capítulos posteriores, la imagen del “moro”, del marroquí en España, tiene muchas caras, muchos reprises. Persiste la imagen del Marruecos subdesarrollado de tradición decimonónica, con referencias a los camellos y al africanismo de la etapa colonial española.

(E-5, joven marroquí universitaria) Me preguntaba una chica si tenemos universidad en Marruecos, piensan que emigramos porque yo quiero estudiar y en Marruecos no hay universidad. **Se piensan que todavía la gente en Marruecos va en caballo o en camello por el desierto.**

Esta imagen de Marruecos subdesarrollado también se relaciona con prácticas retrógradas. Por ejemplo, un joven me contaba que con la familia de su novia, que es española, se llevaba bien, pero el único miedo que tenían era que el fuera violento, ya que el maltrato a las mujeres también se relaciona con el carácter machista de la religión musulmana.

(E-12, joven marroquí con estudios medios) ¿CONOCES A LA FAMILIA DE TU CHICA?
Sólo por fotos porque no viven aquí, pero conozco a sus hermanos y bien, a ellos les da igual, lo único que dicen es que no la maltrate, **porque creen que los marroquíes son agresivos.**

Pero la mayoría de las veces, la imagen del moro se articula a partir de muchos presupuestos cambiantes y contingentes. Sin embargo, lo más relevante es comprender que en España la figura del moro ha representado la máxima alteridad histórica respecto a lo español. La configuración social de este “otro” en España es distinta respecto a otros países que también han experimentado fenómenos

migratorios en las últimas décadas. Es cierto, como dice Said, que el orientalismo se ha construido en oposición a lo occidental, pero el caso español es especial en este sentido. A parte de nuestro pasado colonial, que es menos representativo que el de otras potencias de la época como Francia e Inglaterra, hemos sido durante varios siglos musulmanes, además de cristianos, judíos y paganos, y aunque de ese pasado haya sobresalido una definición de lo español en términos étnicos (en el que se mezcla lo religioso, lo cultural y lo político), lo cierto es que ese pasado está ahí y es fundamental para entender nuestra identidad. Pero aún más, esa identidad que se articula en relación de alteridad con lo moro, ha sido reeditada continuamente por cuestiones de necesidad política, económica, militar, etc., y esa reconstrucción ha sido muy efectiva, porque el enemigo moro habita desde su expulsión en los territorios que hacen frontera con España. Los judíos fueron expulsados de España prácticamente en el mismo momento que los árabes, pero no establecieron grandes comunidades en los territorios fronterizos con España. Ese puede ser uno de los motivos por los cuales en nuestro país no se han desarrollado ideologías o movimientos antisemitas, como sí se ha producido en otros países de Europa que han contado con colectivos judíos durante toda su historia. España expulsó a los musulmanes, pero éstos se quedaron a 14 kilómetros de la frontera, por lo que la reedición de la identidad española ha tenido siempre a mano a su “otro” para definirse. Es por esto que lo esencial de la imagen del marroquí que ahora está en España, es la del moro, porque el moro personifica lo peor, aunque adquiriera distintas representaciones, como la de infiel, ladrón, lascivo, etc. Esta percepción se puede encontrar en nuestra historiografía, en nuestras representaciones artísticas o en nuestra vida política, pero también en el discurso de los propios marroquíes, que perciben esa alteridad absoluta, como expresa el funcionario de la embajada marroquí con el que me entrevista, o en el de los propios españoles, como comenta el presidente de una asociación de vecinos.

(E-10, hombre marroquí que trabaja en la embajada de Marruecos en Madrid)
Pero si has leído las últimas encuestas de la comunidad de Madrid sobre la percepción del otro, **la percepción del colectivo marroquí no ha cambiado desde hace unos años**, incluso la percepción ahora del nuevo residente hacia el otro nuevo residente. La encuesta de la CAM preguntaba a los mismos residentes

cómo ven a los otros inmigrantes, y los marroquíes están al final. Me acuerdo que en los años 90 cuando el CIS estaba publicando sus primeros barómetros, **el último colectivo era el marroquí, siempre el último**, cambiaba entre el gitano y el marroquí. Felizmente a nivel nacional ha cambiado, pero esta percepción sigue mantenida.

(E-4, presidente de una asociación de vecinos) Tú preguntas **al que peor ve y es al marroquí**, al que mejor pues es al chino, al senegalés que está en su trabajo, pero al menor marroquí le ven con más preocupación sobre todo **por el tema de los atracos, por la inseguridad**.

2.3. Visibilidad e invisibilidad. Estratificación social de las identidades.

La identidad premigratoria marca las pautas mentales que identifican a los marroquíes con toda una serie de categorías sociales desde el punto de vista de la sociedad de recepción, y como vengo diciendo durante los capítulos anteriores, esta construcción es exactamente eso, una construcción, no una realidad ontológica. Sin embargo esa forma de identificar a los marroquíes es plausible dentro de la sociedad española y madrileña, debido a que las estructuras mentales que posibilitan esa construcción y esa visión de lo “moro”, tienen un carácter histórico y político, que se ha ido elaborando no sólo durante la modernidad, sino mucho antes.

El marroquí que llega a España, además de reconstruir lo propio, tiene la influencia de lo ajeno. Schutz decía que el forastero, al no estar socializado en el grupo y no portar su pauta cultural, vive con extrañeza las nuevas realidades. El forastero no comparte el esquema de significación basado en recetas de la sociedad de recepción, porque su tradición histórica es distinta, la pauta cultural del grupo en el que se inserta o con el que se relaciona no tiene autoridad para él. Para Schutz es en la historia, *en las formas de vida de los padres y los abuelos, en los sepulcros y en los recuerdos* (1999: 98) donde se encuentra la formación de la pauta cultural que se inserta en las biografías de los integrantes del endogrupo. Para poder insertarse dentro del nuevo grupo habría que asimilar la pauta cultural formada a partir de la historia y hacerla propia. *Quien desee utilizar con eficacia un mapa, debe ante todo conocer su posición en dos aspectos: su ubicación en el terreno y la forma en que está representado en el mapa. Aplicado al mundo social, esto significa que solamente los miembros del endogrupo -que tienen un status definido en su jerarquía, y además lo saben-, pueden utilizar su pauta cultural como un esquema de orientación natural y digno de confianza* (Schutz, 1999: 100). Sin embargo, la historia no tiene un estatuto ontológico, y como las categorías sociales, es una construcción realizada de una manera particular debido al poder político, económico, militar y simbólico de quien ha construido esa historia. Un buen ejemplo son los debates en torno a la Reconquista, ya que un mismo acontecimiento histórico puede ser interpretado de maneras totalmente opuestas,

dependiendo de quién realice la interpretación, y del poder (en sentido amplio) del historiador.

Este esquema de interpretación permite comprender que antes incluso de que se produzca el proceso migratorio, existen toda una serie de estructuras apriorísticas (que luego serán reificadas a través de la interacción social), por las cuales la definición que va a prevalecer es la de la “historia oficial”, y en España, como decía, prevalece la del marroquí como moro. Así, se puede entender que nada más llegar, *el forastero (...) se ve ante el hecho de no tener ningún status como miembro del grupo social al que está a punto de incorporarse y carecer, por ende, de un punto de partida para orientarse* (Schutz, 1999: 100). Schutz pensaba que el forastero podría llegar a incorporarse a la nueva sociedad en términos de igualdad y aceptación tras un proceso largo y constante de comprensión y asimilación de la pauta cultural de la nueva sociedad, pero la Escuela de Chicago demostró que esto no era así, y que los individuos, cada vez más, recurrían a sus propios mapas para situarse. De igual modo, ningún científico social puede afirmar que los esquemas mentales de la sociedad de recepción son unívocos y homogéneos, como han demostrado, por ejemplo, los estudios feministas desde hace varias décadas.

En todo caso ese sentimiento de diferencia existe en mayor o menor medida, y tiene que ver con la forma en la que nos identificamos. Al introducir la dimensión espacial de las identificaciones individuales y colectivas en contextos de interacción social y la configuración histórica de las diferencias (étnicas), hay un concepto que tiene una influencia transversal en todos estos procesos: la visibilidad (Álvarez Benavides, 2011). La visibilidad tiene que ver con prácticas, con acciones individuales y colectivas, y con la articulación social de la identidad a través de la mirada. Es en este momento cuando las características fenotípicas, culturales, sexuales, identitarias, se articulan en categorías de individuos o colectivos, voluntaria o involuntariamente. Esta visibilidad es también tremendamente plural en sus articulaciones sociales y políticas. Hay individuos que quieren ser visibles, que quieren mostrarse, ser reconocidos. Hay otros que quieren participar en la sociedad civil pero que no quieren ser percibidos. También hay otros que quieren ser visibles pero que no tienen control sobre su visibilidad,

son reconocidos, identificados quieran o no. El espacio público es el lugar de la visibilidad, donde ser visible o invisible deviene un hecho social (Bastenier y Dassetto, 1993).

La cuestión de la visibilidad es transcendental en contextos de inmigración. Los inmigrantes aportan a la sociedad de recepción nuevas prácticas culturales, costumbres, vestimentas, lenguas, religiones que hacen que su visibilidad escape casi siempre de su control. Mirar, ser visto, ser señalado o ser invisible son prácticas sociales que crean categorías, estigmas, estereotipos y también lazos sociales. La visibilidad tiene, consecuentemente, una relación directa con la identidad, cuando alguien nos mira nos define, se crea una idea mental de lo que somos y de lo que no somos. Como decía, la identidad depende de nosotros pero también de los otros, es por esto que la identidad es impensable al margen de la alteridad y estas identificaciones son aún más poderosas cuando se producen en contextos de coexistencia étnica.

Volviendo al texto de García Selgas *et al.* (2002: 37) que introducía esta parte de la investigación, uno de los puntos en los que insisten es que la visibilidad y la invisibilidad de ciertos individuos y colectivos produce una verdadera jerarquización de las identidades, es decir, que las diferencias delimitan exclusiones y espacios de privilegio. Estas diferencias son especialmente relevantes cuando hay un rasgo distintivo visible, una marca, como el color de la piel, la lengua o la ropa. Son aspectos que no son significativos en los contextos de origen, pero que en otros momentos cobran una relevancia trascendental y son objeto de diferencia. Lilian Thuram, futbolista de la selección francesa que ganó el mundial de 1998 y la Eurocopa de 2000, dijo que él se dio cuenta de que era negro cuando llegó a París a los 9 años, porque *te conviertes en negro por la mirada de los otros* (El País, 29/11/11).

En el texto de García Selgas *et al.* (2002: 39-43), utilizan la película *Flores de otro mundo* de Icíar Bollaín (1999) en la que un colectivo de mujeres negras va a un pueblo en una caravana para buscar marido. Estas mujeres ocupan el último puesto en la relación jerárquica de la sociedad y al casarse con nacionales se ven

determinadas por lo exótico y sexual de sus cuerpos. El turismo sexual, resquicio del afán colonizador del hombre blanco europeo, crea una imagen, una marca, una identidad, que autodetermina a las extranjeras. A esto se le une el aumento de la prostitución de inmigrantes en los países occidentales, que acrecienta la objetivación de estas mujeres. Estas mujeres marcadas son autoidentificadas como meros objetos sexuales, por lo que sus propias posibilidades de autoafirmación, de autonominación, son nulas. Además cabría mencionar las resistencias que se producen entre los nacionales, que además de ver a estas mujeres como meros medios, ven en ellas el origen de los problemas sociales (prostitución, delincuencia). Cuando estas mujeres adquieren los mismos derechos que cualquier ciudadano extranjero al casarse, son acusadas de ir a por el dinero o de robar los maridos a la población autóctona.

Lo más interesante del texto es que muestra cómo la hipervisibilidad de ciertos colectivos y especialmente de ciertas mujeres (como comentaron en las entrevistas de campo varias chicas que llevan velo³⁶) contrasta con su invisibilidad en muchos ámbitos (discriminación por género, origen, religión...).

Juan José Pujadas (1993: 54), en un libro muy interesante que tiene además a la etnicidad como tema central y que es la base de muchos estudios sobre la integración en España en la actualidad, habla de las cuestiones de visibilidad en relación con el etiquetaje social. A través del etiquetaje se aplican a ciertos colectivos etiquetas, estereotipos, que hacen que el individuo visible o distinto, por su naturaleza, lugar de nacimiento, lengua, etc., se vea inmerso en una dialéctica que afecta directamente a su propia persona y a su identidad. Lo étnico se articula a partir de ciertas características visibles, y el color de la piel es una de ellas. En el fondo, lo que se hace es recurrir espontáneamente a todas las categorías sociales que estructuran nuestra capacidad para interpretar y definir a los otros, por lo que en estas actitudes podemos reconocer fácilmente los modelos interpretativos de la

³⁶ El término velo es conflictivo en España, la mayoría de las chicas hablan del pañuelo, ya que consideran que velo es una mala traducción de hiyad. Yo utilizo la palabra velo como término sociológico eminentemente francés, en el sentido que lo hacen autores como Nilüfer Göle o Farhad Khosrokhavar, y porque considero que facilita la comprensión del texto. No utilizo la palabra hiyad porque significa muchas más cosas que ponerse un pañuelo sobre la cabeza, es una actitud ante Dios, y porque normalmente se relaciona con un solo tipo de prenda.

diferencia creados en la modernidad, y en el caso español durante nuestra configuración como unidad política. Un individuo oscuro de piel nos remite, necesariamente, a toda una serie de atributos etnocientíficos que nos permiten construir una identidad desde fuera y articular la interacción social a partir de esa “supuesta” identidad. Una joven marroquí comentaba como el hecho de parecer o no verdaderamente marroquí condiciona el trato que van a recibir unos y otros.

(E-3, mujer joven marroquí bereber que trabaja en una asociación) Un amigo, una persona que está colaborando con nosotros tiene una tez muy, muy morena, **se le nota que es muy marroquí** y le chocó a él por ejemplo, que en la estación de Atocha, cuando pasó lo del 11M, dejaban pasar a la gente que era normal, rubia y tal, les dejaban pasar y a él por ser moreno le han parado y le han mirado la mochila. A él le dolió mucho, pero no sé si es un ejemplo que se pueda...ha tenido esa mala suerte pero tenía también que entenderlo...no lo sé, habría que analizarlo desde muchos puntos de vista.

El proceso de construcción de esta identidad desde fuera es complejo y variable, especialmente cuando además de la definición apriorística ésta se refuerza a través de la interacción social. Esta categorización exógena no tiene por qué coincidir con la identidad propia del migrante, porque de hecho esto sólo ocurre en casos de asimilación total. Los migrantes articulan sus propias definiciones del yo, de los endogrupos y de los exogrupos, pero en la sociedad de recepción estas categorizaciones son menos poderosas que las nacionales, por lo que en muchos casos se asumen ciertas características definidas exógenamente como propias. Según Wieviorka (2004: 281) *la transición de una definición social a una definición étnica, nacional, religiosa o racial de la inmigración, es un fenómeno complejo, que debe mucho a la exclusión, a la estigmatización, al racismo; combina la mirada de la sociedad sobre las personas y los grupos concernidos, y la manera en que ellos mismos producen el sentido de su experiencia personal y maneja lo que se dice de ellos*. En el siguiente extracto de entrevista se puede observar cómo una mujer joven marroquí es consciente de que si llevara velo sería reconocida como musulmana, sería muy visible, pero aún más, como su color de la piel no es oscuro, puede pasar desapercibida como marroquí, y por tanto, no experimentar el tipo de relaciones que normalmente tendría la sociedad de madrileña con ella.

(E-5, mujer joven marroquí universitaria) ¿CÓMO ES TU EXPERIENCIA ALLÍ CON TUS AMIGOS?, ¿TE PREGUNTAN DE ESPAÑA?

Muy bien, pero no, me preguntan que cómo nos tratan, porque ven por la tele a la gente sin papeles, que llegan en pateras. Normalmente les digo que no es lo mismo estar en Madrid que estar en Almería, cada comunidad es distinta. Me preguntan por el racismo, si hay racismo, porque en Madrid no lo he notado, pero en otras zonas sí, la gente dice que sí, también porque no llevo el velo, si lo llevara a lo mejor sí, pero **como no parezco marroquí, no tengo pinta de musulmana**, por mi color parezco latinoamericana. Me preguntan por ese tipo de cosas, por el racismo, por cómo nos tratan, por los estudios.

Incluso cuando las apariencias, el color de la piel, el lenguaje, la ropa, no suponen una marca con la cual reconocer a un individuo que pertenece a un colectivo con esa diferencia, cuando surge la interacción puede volverse totalmente visible sólo por su nombre, como evoca Naoufal en su blog a la hora de encontrar un alquiler, o como comenta una mujer joven que en apariencia podría considerarse totalmente asimilada.

(Naoufal) Me mostró el piso y la habitación; y luego estuvimos hablando un rato hasta que vino su novio del curro. Era español. Me lo presentó y de repente me preguntó por mi nombre: - **Me llamo Naoufal - ¡Qué nombre tan raro! ¿De dónde eres? - De Marruecos. Pfff!!! ¿Dije algo malo? ¡Se quedaron pálidos! Sentí en ellos un cambio.** - Os aseguro que no tengo nada que ver con la fama que tenemos atribuida. Yo sólo quiero vivir aquí porque me gusta el barrio y está muy cerca de mi curro. Tengo un contrato fijo y os puedo dar el teléfono del propietario del piso que llevaba alquilado un año. Y el chico me dice: - ¡No, no! No se trata de eso; es que nosotros tenemos el piso alquilado. El propietario vive en el piso de arriba. Por lo tanto se lo tenemos que consultar. A estas horas no creo que estará en casa, así que déjanos tu número de móvil y después de consultarle el tema, te avisamos. - ¡Perfecto! Les dejé mi número y me fui de allí. El día siguiente la mujer me llama: - ¿Naoufal? - Sí, soy yo. - ¡Ah muy bien! Soy la chica del piso en Alameda de Osuna. Ya hemos hablado con el propietario; pero cuando le dijimos que eres marroquí, se opuso a la idea de alquilarte la habitación. Lo siento. - No te preocupes. Ya me lo imaginaba. - Lo siento Naoufal. Y que tengas suerte. - Muchas gracias. Adiós. Y adiós a la "queredísima" Alameda de Osuna. -

(E-7, mujer joven marroquí que llegó a España con dos años) A mi marido sus padres le han puesto mil pegas por estar conmigo, sus amigos, sus padres, todo el mundo. Luego me han conocido, pero la imagen era distinta.

¿HAY ALGUIEN QUE A PESAR DE CÓMO ERES, CÓMO VISTES Y TODO ESO, NO TE ACEPTE COMO UN ESPAÑOL MÁS?

Sí, sí la hay, mi suegra mismamente. Si yo hubiera sido musulmana no me habría aceptado del todo, pero a mí me da igual, son ignorantes como los otros, ante una persona distinta no la ves simplemente como distinta, sino que es peor.

Decía que el espacio público es el lugar de la visibilidad, pero también de la invisibilidad, nos exponemos a ser señalados pero también a pasar totalmente desapercibidos. Un buen ejemplo de las articulaciones, a veces contradictorias, que se producen en torno a la visibilización social de algunos individuos y colectivos, lo representan las personas que duermen en la calle en el centro de Madrid o en la estación de Saint Michel de París, por donde pasan cientos de miles de personas al día. Si uno de estos individuos se acerca a preguntar algo o a pedir unas monedas a una persona “normal”, de golpe se vuelve hipervisible, su rostro, su ropa, su forma de hablar, nos remite directamente a categorías como la de vagabundo, borracho, ladrón, pero sobre todo a la de alguien distinto a nosotros, que no es parte de nuestro colectivo. Pero si este individuo está acostado y no interactúa con nosotros de una manera directa, se vuelve totalmente invisible, no reparamos en si está bien o mal, no nos sorprende que esa persona esté, por ejemplo, tirada en el suelo, bien porque ni siquiera nos fijamos, o simplemente porque dentro de nuestro mapa de referencias cognitivas que esa persona esté tirada en el suelo es algo “normal”. Algo parecido les sucede a algunos migrantes marroquíes, ya que son la expresión máxima de la diferencia, los más visibles en el espacio público por su piel, por su acento, por su vestimenta, pero a la vez, no pueden votar, no pueden formar partidos políticos, son totalmente invisibles como actores de la vida pública (Bauböck, 1994). Esta falta de visibilidad ha aparecido en el trabajo de campo, aunque no siempre responsabilizando a la sociedad de recepción, como se desprende de las palabras del siguiente individuo.

(E-10, hombre marroquí que trabaja en la embajada de Marruecos en Madrid)

¿QUÉ QUIERE DECIR CON QUE NO SE DEJA VER?

Es un colectivo que no hace pasos públicos fuera de los estereotipos, porque creo que ellos mismos son también culpables de los estereotipos que se tienen en España. **Además si hay 300.000 trabajadores marroquíes, ¿dónde están?, en los supermercados no están en las cajas, vas a los bares e igual están en las cocinas, pero no se ven en las barras, y otros colectivos sí se ven.**

¿CREE QUE CON EL TIEMPO HABRÁ POLICÍAS MARROQUÍES, ALCALDES MARROQUÍES, O POLÍTICOS?

Si vas a Francia hay de todo, si vas a Holanda igual, y aquí yo no he visto ninguno, he visto pocos taxistas, yo creo que autobuses ninguno. Hemos hecho una encuesta y hay pocos licenciados marroquíes empleados en España, porque Marruecos también los necesita, lo que pasa es que aquí tampoco se aprovecha este perfil formado, sabes que cuesta mucho dinero formar a especialistas en el país de origen, y cuando emigran no se aprovechan en el país de residencia, en este caso España. Marruecos en este desarrollo que está experimentando, también necesita este tipo de mano de obra de trabajadores formados, pero no están en su país para acompañar el arranque y tampoco están aprovechados aquí.

Otra de las consecuencias de esta articulación perversa de visibilidad e invisibilidad tiene que ver con la sospechosidad, ser marroquí significa ser un criminal en potencia, llevar signos religiosos visibles (velo, barba o el gorro musulmán) significa ser un terrorista. No es necesaria la interacción para que se produzca un rechazo explícito, ya que las miradas dan cuenta de los estereotipos.

(EG-1, traductor marroquí) Dice (recién llegado a quien traduce) que hay una sensación, pero hay que vivirla, no se puede explicar con palabras, por la calle, por la **mirada de la gente** y la gente que no quiere saber nada...

La imagen del moro ladrón está en lo más profundo del imaginario madrileño, hasta el punto de que otros inmigrantes asumen como propio este discurso. El marroquí es la expresión máxima de la alteridad respecto a la sociedad de recepción, no sólo respecto a la autóctona, sino también respecto a otros inmigrantes, como se puede comprobar en el grupo de discusión realizado con migrantes latinoamericanos.

(GD-2, inmigrantes latinoamericanos y latinoamericanas) Porque de todas formas, si no están los marroquíes (*en el grupo de discusión*), **hablemos de**

marroquíes, porque yo creo que son la parte, la mayor parte, si no son todos, **son la mayor parte quienes vienen a hacer daño a la gente**. Sabes, he conocido a muchos africanos, subsaharianos, de muchas nacionalidades, incluso marroquíes que han sido, son mis amigos, pero es gente muy contada la que viene con un propósito como nosotros a prepararnos, a lo mejor a trabajar, para sacar adelante a nuestra familia, nuestros ideales, unas metas para cumplirlas.

Debido a esta sospechosidad de los marroquíes, la presencia y presión policial en lugares en los que hay colectivos importantes de marroquíes es en muchas ocasiones exagerada. En barrios como Lavapiés, pero también en la entrada de la mezquita de Madrid (conocida como la Mezquita de la M30) esta presencia es continua y angustiosa, como reflejan algunos de los entrevistados, especialmente tras los atentados del 11M.

(GD-1, mujeres marroquíes musulmanas) Perdona, otra cosa, lo que pasa de **la policía es un problema para la gente, por ejemplo, no puede la gente entrar a la mezquita**. Ellos tienen miedo, miedo de que alguna cosa dice que tiene algo ¿sabes? **La gente tiene mucho miedo, los musulmanes tienen mucho, mucho miedo, los marroquíes más**. Cada vez se escucha, por eso, lo otro que hay aquí, lo otro que hay aquí. La gente no puede hablar ¿sabes?, tiene mucho miedo, mucho, mucho y tampoco puede haber muchas reuniones en la mezquita, sólo que dan la religión y se van.

Los atentados del 11M, del 11S y del 7J han marcado un antes y un después entre árabes y occidentales, o más bien entre “moros y cristianos”. En Madrid estos atentados han condicionado la mirada de los españoles sobre los marroquíes, articulando una visibilidad totalmente coercitiva. Es cierto que en estos atentados participaron varios marroquíes y que una parte importante de la preparación de estos ataques se produjo en Lavapiés, pero también hubo marroquíes entre las víctimas mortales. Las consecuencias para los marroquíes han sido dramáticas, especialmente durante los meses después del atentado. Curiosamente “gracias” a la derecha española, obsesionada con la autoría de ETA³⁷, no se han utilizado de

³⁷ Pocos meses después del atentado del 11M en Madrid, el periódico El Mundo comenzó a publicar toda una serie de documentos y entrevistas realizadas a los terroristas del 11M que no se inmolaron después del atentado, que aparentemente demostraban que en realidad este atentado habían sido cometido por ETA, aunque con la ayuda de los islamistas radicales. Sería muy largo explicar los fundamentos de esta afirmación, ya que además tanto la mayoría de los documentos

una manera generalizada los atentados para justificar prácticas y discursos racistas, ni siquiera desde los sectores más radicales y xenófobos de la sociedad madrileña. Una de las entrevistas se realizó a una chica joven pocas semanas después de los atentados que llevaba velo, y es muy interesante porque da una imagen muy detallada de alguna de las situaciones más duras que tuvieron que vivir los marroquíes, especialmente los más visibles como ella.

(E-1, joven marroquí velada) Pues muy difícil para una chica musulmana, lo que pasó con la bomba que estalló en Atocha, por eso... muchos problemas.

¿DESDE ENTONCES?

-Yo creo que todos los árabes tienen problemas aquí.

¿TÚ HAS NOTADO QUE HA HABIDO UN CAMBIO DESDE ENTONCES?

-Sí.

Y LO QUE DECÍAS ANTES, DE QUE POR EJEMPLO, TE DECÍAN COSAS POR LLEVAR EL PAÑUELO, ¿TÚ CREES QUE ES POR ESA RAZÓN?

-Sí, yo creo que desde marzo que pasó.

¿Y QUÉ COSAS TE DICEN?

-Tengo problemas con la policía también, en el metro, en RENFE...

¿SÍ?, O SEA, QUE TE PARAN ¿O CÓMO?

-Sí, me piden papeles.

¿TODO EL RATO?

-Sí.

O SEA, QUE PRÁCTICAMENTE TIENES QUE ENTRAR EN EL METRO CON LOS PAPELES...

-Que vivo en Lavapiés, siempre hay policía que pide los papeles.

Las consecuencias de estos atentados se han sufrido también en el ámbito laboral, esta sospechosidad ha hecho que muchos marroquíes encuentren problemas para encontrar trabajo. Si antes eran una mano de obra barata, especialmente los sin-papeles durante el boom de la construcción, tras la regularización que llevó a cabo el Partido Socialista en 2004, el trabajo irregular

como las supuestas confesiones de los terroristas, nunca fueron contrastados y muchos de ellos se demostraron que eran falsos, además de que fueron tajantemente desmentidos por la sentencia del Tribunal Supremo Español. Esta campaña desinformativa, apoyada por gran parte del Partido Popular, entre ellos el expresidente del gobierno Aznar y el exministro de interior Ángel Acebes, ha tenido consecuencias positivas porque difuminó el foco de atención sobre los inmigrantes, pero también ha sido muy negativo, porque ha impedido que se pueda investigar desde la universidad a los terroristas que cometieron los atentados, no solo porque se suicidaran la mayoría de ellos, sino porque los que siguen vivos han visto en esta contracampaña una manera de defender su supuesta inocencia.

ha descendido enormemente, y encontrar un trabajo con un contrato se volvió especialmente difícil para los marroquíes después de los atentados, como comentan los siguientes individuos.

(E-2, hombre marroquí bereber) En el barrio es difícil porque la gente es muy mayor y no tiene para pagar una empleada. Y fuera se ha puesto muy difícil después del 11M, hay un clima en contra de los marroquíes y nadie quiere meter en su casa a una mujer marroquí, como si fuera terrorista. Está muy mal.

(E-6, hombre marroquí que lleva 12 años en España) ¿CREES QUE EL 11M HA INFLUIDO A LOS MARROQUÍES DE CARA A LOS ESPAÑOLES?

Sí, sobre todo de cara al trabajo, antes si buscabas trabajo lo encontrabas, ahora no, si ven a un marroquí, difícil, porque además la mayoría de los empresarios son de derechas, y con la guerra, con la crisis mundial que es por culpa de la guerra, si no eres cristiano, si tu nombre es árabe, no.

Incluso los “refugios”, lugares en los que los marroquíes podían vivir con menos constricciones sociales, con menos miradas acusadoras, se han vuelto lugares especialmente hostiles, inhospitalarios, y Lavapiés es un buen ejemplo de ello, como comentaba más arriba una entrevistada y como corrobora otro joven marroquí entrevistado. Un espacio público que antes era un lugar de invisibilidad se vuelve un espacio coercitivo.

(EG-1, joven marroquí recién llegado) Porque el barrio de Lavapiés ahora está muy controlado, es muy controlado. La gente que quiere la paz se va fuera, es mejor; se va para buscar una vivienda tranquila porque la policía cada vez molesta más a la gente.

Dentro de la visibilidad el velo se articula de una manera especialmente estereotipada. Todas las mujeres que he entrevistado, lleven o no el velo, han hablado de este tema durante las entrevistas y los grupos de discusión. Para muchas mujeres llevar velo es un estigma, en el sentido goffmaniano (Goffman, 2006). Un estigma visible creado desde la sociedad de recepción. La sociedad española presenta a la mujer velada como un sujeto sin capacidad de acción, como el símbolo de todo lo malo que tiene el Islam, porque representa actitudes religiosas ultraconservadoras que llevan inevitablemente al terrorismo y porque

es una muestra clara de la falta de desarrollo, el patriarcalismo y el arcaísmo propio del Islam. La mujer velada tiene que ser protegida, desvelada, rescatada de su sumisión. A continuación presentaré varios extractos de entrevista en los que una mujer joven marroquí que lleva velo cuenta sus vicisitudes y las circunstancias que le vuelven visible aunque ella no lo pretende de cara a la sociedad de recepción y, especialmente, después de los atentados del 11M. También aparecerán en las siguientes páginas los comentarios de varias mujeres marroquíes que participaron en un grupo de discusión y que evocan el conflicto en torno al velo en Madrid.

(E-1, joven marroquí velada) Sí, lo que pasa que hay gente aquí racista ¿sabes? que cuando ve a una chica que tiene un pañuelo, que parece que eres una chica mala o...

¿POR QUÉ?

- Pues no sé... que tengo problemas en la escuela, tengo problemas en la calle... En el Instituto. Pues tengo problemas con los chicos, con profesores, todos... que no puedo aprender el español bien ¿sabes? porque me dejan así... y no puedo aprender el español muy bien por eso.

¿QUIERES DECIR QUE LOS COMPAÑEROS DE CLASE Y TODO ESTO COMO QUE NO TE HACEN CASO O QUE LOS PROFESORES NO TE HACEN CASO?

-Sí, así, tanto los profesores como los chicos también de clase.

¿Y ESO DICES QUE ES POR EL PAÑUELO?

-Sí, pues no sé, dicen que las chicas así, cosas... piensan cosas malas, no sé...

(GD-1, mujeres marroquíes musulmanas) P3. Si además tiene pañuelo. Sí, que tiene pañuelo otro problema, tratarte igual y la gente mira a la gente que tiene pañuelos igual que los perros. No, nosotros de carne y hueso, iguales, un poco de respeto, eso es lo más importante, el respeto de todos.

P1. El problema está en los españoles.

Otro de los estereotipos clásicos asociados al velo es la fealdad. Es curioso que se utilicen justificaciones abiertamente machistas y patriarcales, prototipos de mujeres creados por los hombres y para los hombres, para justificar la liberación de la mujer marroquí velada.

(E-1, joven marroquí velada) PORQUE ANTES HABLABAS TAMBIÉN DE TUS AMIGOS DEL COLEGIO, DE LA GENTE DEL COLEGIO. LA GENTE DEL COLEGIO, POR EJEMPLO, ¿TE PREGUNTA?

-Me dicen: “¿por qué **si tú estás guapa y eres joven, por qué ponerte el pañuelo?**” **Estás fea ahora...**

¿TE DICEN ESO, LOS CHICOS Y LAS CHICAS TAMBIÉN?

-Sí, pues la mayoría lo dicen los chicos, el profesor también. No le interesa si estoy en clase o no

Quitarse o ponerse el velo se vive muchas veces como una presión dramática, una incapacidad de actuar o decidir, de vivir una imagen pública, de mostrarse, de definirse como una es.

(E-1, joven marroquí velada) Pero aquí es mejor no tener pañuelo, si quieres vivir bien, si quieres estudiar, si quieres trabajar, si quieres hacer muchas cosas, tú puedes vivir más tranquila sin pañuelo. Si tienes la religión, tienes en el corazón o en el alma o en la cabeza... pero con el pañuelo...

¿ENTONCES, CREES QUE TENDRÍAS MENOS PROBLEMAS?

A lo mejor, sí menos problemas, que no puedo quitarme el pañuelo para...

(...) Sí, menos problemas, pero no puedo quitármelo. Hay menos problemas porque yo te he dicho que yo parezco una chica de otro país, no árabe, pues a lo mejor tengo menos, pero si quiero vivir más tranquila, aquí, a lo mejor... Pero aquí tengo papeles y tengo problemas.

Hay chicas que ante esta presión deciden occidentalizarse, mostrarse como iguales dentro de un espacio en el que son vistas como diferentes. Muchas chicas que se quitan el velo por las facilidades sociales que esta acción les reporta, no por el hecho de haberlo decidido. Encontrar un trabajo, una vivienda es más fácil siendo invisible. Quitarse el velo puede ser un acto tan reflexivo o irreflexivo como ponérselo.

(E-1, joven marroquí velada) Y TUS COMPAÑEROS DE INSTITUTO, ¿NO TIENES OTRAS COMPAÑERAS QUE TAMBIÉN LLEVEN PAÑUELO O ERES LA ÚNICA?

No, soy la única aquí... Yo tengo amigas también llevaban pañuelo, pero ahora ya lo quitaron.

¿LO QUITARON? ¿POR QUÉ?

Pero ahora dicen que es mejor vivir sin pañuelo.

¿TUS AMIGAS?.

Sí.

¿TUS AMIGAS ÉSTAS CON LAS QUE SUELES SALIR?

Sí.

QUE LO LLEVABAN ANTES Y AHORA HAN DECIDIDO QUITÁRSELO.

Dicen que es mejor vivir sin pañuelo aquí. Sí, es mucho mejor.

¿Y QUE ERA COMO UN CAMBIO PARA QUE NO...?

Claro, ellas también tienen muchos problemas así de gente, también tiene problemas con la policía para pedir papeles... Alguna vez quieren buscar un trabajo por la tarde para ayudar o por la mañana e ir a estudiar por la tarde o por la mañana, así ir buscando horas y para alquilar también. Las casas para alquilar también. Primero, preguntan: “¿De dónde es usted? Si usted es marroquí o árabe, no”. Claro, es lo que tenían, todo, todo, todo árabes aquí, no sólo yo, “si eres árabe no puedes vivir en la casa”.

Los problemas en torno al velo expresan en realidad un conflicto religioso, aunque tenga matices culturales. Estos problemas no se dan sólo con los españoles, también con los hijos de los inmigrantes marroquíes, la aculturación y la asimilación tan pretendida desde muchas esferas de la sociedad tiene sus efectos en estos chicos, como comentan sus madres en el grupo de discusión.

(GD-1, mujeres marroquíes musulmanas) Hay muchos chicos musulmanes, muchos niños musulmanes en los colegios, pero en ningún colegio de España la religión musulmana se enseña, no hay. Mi hija, por ejemplo, me ve rezar y me dice: “mamá ¿qué haces?”, digo: “mira hija, estoy rezando”: “y nosotros ¿cómo podemos aprender a rezar?”, digo: “hay un sitio, tenemos un sitio aquí que está en la M30 donde te pueden enseñar tu religión, hija. Pero en tu colegio, a lo mejor, si crecéis vosotros hasta cumplir un poquito una edad ya se van a engrandecer la cosa y a lo mejor vais a tener un profesor árabe que os pueda enseñar la religión musulmana”. Es muy difícil porque yo creo que el problema que tenemos nosotros, no solamente los musulmanes, ¿eh?, nosotros, los musulmanes tenemos un problema muy gordo, sinceramente, hay que decirlo porque desde que ha pasado este atentado, ¡ajo! parece que todos son musulmanes; nos ven... vamos. Para ellos, todos los musulmanes van a poner una bomba, eso se lo tienen que quitar de la cabeza.

De esta manera el velo tiene una importancia esencial porque es un símbolo religioso muy visible y en torno al cual se ha creado todo un discurso que intenta justificar una actitud xenófoba sobre cuestiones aparentemente

incontestables como la libertad de la mujer o el laicismo, sin embargo, en las entrevistas queda patente la falsedad de este discurso liberador y la angustia con la que viven las mujeres marroquíes veladas en la sociedad madrileña. Igualmente existen otros preceptos religiosos que son objeto de actitudes racistas e intolerantes. Será porque somos el mayor productor de jamón del mundo, pero el tema de la prohibición de comer carne de cerdo es otro de los preceptos religiosos que crean más desasosiego en la sociedad madrileña.

(GD-1, mujeres marroquíes musulmanas) P5. Es lo que estaban diciendo ahora mismo, no tenía que comer el cerdo, pero lo mismo que le dijeron a la señora es lo que le dijeron a mi marido: “mira aquí, por ser musulmana no vamos a cambiar el menú. Tenéis que comer lo que comen los demás”.

P3. A la fuerza.

Para finalizar quiero recoger un caso en el que la visibilidad e invisibilidad se articula de una manera muy interesante porque muestra la complejidad de estos procesos. Se trata de una de las entrevistas que realicé a un chico con un nivel alto de formación que vino a España para realizar sus estudios de doctorado pero que se acabó dedicando a colaborar y luego a trabajar en asociaciones de ayuda a los inmigrantes marroquíes. Este chico es bilingüe, con alta formación, sin problemas económicos y con una trayectoria migratoria distinta a la de otros entrevistados. Le preguntaba si a pesar de no coincidir con la imagen estereotipada de otros compatriotas había sufrido situaciones de racismo. Sobre el racismo hablaré en profundidad durante la siguiente parte de la tesis, pero su discurso muestra perfectamente cómo antes incluso de la interacción se producen visibilidades que conllevan prácticas de exclusión. El propio individuo marca una diferencia entre la gente formada y no formada, tanto migrante como autóctona. Por un lado él reconoce que al estar más formado no debería sufrir prácticas racistas, puesto que no coincide con la imagen de sospechosidad, pero aun así las sufre. Cuando este racismo procede de ciertos habitantes tradicionales no le molesta, puesto que considera que es gente sin estudios que en realidad no sabe muy bien lo que hace, por lo que es, en cierto modo, comprensible. En cambio, también ha sufrido el acoso policial cuando le han pedido varias veces los papeles de una manera coercitiva. Cuando habla de un caso particular, en el que unos policías vestidos de

paisano le siguieron para pedirle los papeles, introduce directamente el tema de la visibilidad, ya que él *no iba sucio, no iba corriendo, iba como una persona normal*, pero los policías no se identificaron, actuaron como si fuera un criminal y le pidieron la documentación de una manera que le hizo, primero, sentir miedo, y luego, sentir que había sufrido un trato racista. La visibilidad que él intenta articular socialmente a través de su formación en una universidad madrileña y a través de la participación en asociaciones de ayuda a los inmigrantes, choca de frente con otro tipo de visibilidad impuesta desde fuera, la de los policías. A pesar de colaborar en favor de la convivencia de los habitantes autóctonos y de los nuevos vecinos, su intento de visibilizarse a sí mismo y a sus compatriotas se eclipsa por otro tipo de visibilidad tal vez más poderosa, al menos en el aspecto simbólico, que escapa de su control.

(E-12, hombre marroquí de mediana edad que trabaja en asociaciones de ayuda a los inmigrantes) TU EXPERIENCIA PERSONAL, YA QUE HABLAS CASTELLANO PRÁCTICAMENTE SIN ACENTO Y TIENES LA PIEL MÁS BIEN CLARA, ¿LA GENTE TE RECONOCE COMO MARROQUÍ?

Sí, sí, definitivamente. Poca gente me ha dicho que no pareciera marroquí.

¿CREES QUE LA GENTE SE RELACIONA CONTIGO, QUE TIENES ESTUDIOS SUPERIORES, IGUAL QUE CON UN CHICO QUE ES PEÓN EN UNA OBRA?

Sí, sí. También depende de la gente con la que te mueves. Una persona que no tiene el mismo nivel, lo siento pero es así en mi caso, es que no sé qué decirle, yo es que no puedo estarle toda la tarde hablando de fútbol, porque no me gusta y me da igual que sea marroquí o español. **Hay muchos casos de exclusión, siempre sale la etiqueta del español que va de que él es el que manda aquí seas lo culto o titulado que seas, no puedes hacer nada.** Yo recuerdo una charla en la Complutense en la que un profesor que se fue a Alemania a hacer la tesis en tiempos de la emigración masiva de españoles y nos decía que imagináramos su frustración al ser doctor en químicas y que un alemán de mierda que no tiene ni la ESO te saca pecho y te llama español de mierda o un trato despectivo, eso duele.

¿TÚ HAS VIVIDO SITUACIONES DE RACISMO?

Sí, nunca lo niego porque es así. Casos de racismo puro y duro, y barato, los he vivido. Si a mí que hablo bien castellano como tú dices, o que tengo mi titulación, me han aplicado tratos racistas imagínate al que nunca ha estudiado, sucio, marginado... ¿qué es lo que le puede pasar? te estoy hablando de las fuerzas del orden, no del dueño del bar de la esquina, que lo puedo entender porque no

tienen el mismo nivel cultural y pueden decir lo que quieran, pero que lo apliquen las fuerzas de seguridad o a la hora de buscar trabajo, ahí sí que duele. Con respecto a la policía, en su trabajo rutinario, entre comillas, de pedir la documentación, para denunciar a la gente, **te aseguro que corriendo no iba, y sucio no iba, como una persona normal en la calle y se te acercan dos agentes de mala manera a pedirte la documentación, ponte en mi lugar, estás en la calle y sin decir buenos días somos policías, a mí me han parado policías secretos, una vez se me acercaron dos tíos y fijate que pensaba que podían ser ladrones, al rato reaccioné y pregunté quién eran, y ya me dijeron que son policías. Ni siquiera me habían dicho que eran policías.** Muchos marroquíes, y negros, han sufrido bastantes casos de racismo. Te remito a la última campaña global de la policía de la Comunidad de Madrid de arrestos masivos hasta que llenaran un cupo, hasta que vino la prensa. No hace mucho de esto. De hecho yo tengo dos o tres denuncias contra agentes de policía, algunas se han resuelto porque el juez dijera que no había pasado nada, y el policía me ha pedido perdón, decía que estaba cumpliendo con su trabajo, pero hay formas de llevar a cabo bien tu trabajo, y no andar con prejuicios establecidos de que cualquier negro o alguien con rasgos árabes no pueda tener sus papeles, y tratar a la persona como a cualquier ciudadano, y pides los papeles si tienes sospechas, pero que sean fundadas, o porque le pillen con las manos en la masa, pero no porque estoy simplemente hablando árabe con mi amigo, yo no tengo que ponerme una etiqueta que diga que soy ilegal, o que soy marroquí bueno, soy un ciudadano.

2.4. Reivindicaciones identitarias. Querer ser visibles.

En las sociedades occidentales lo étnico articula las relaciones sociales y esta primacía de lo étnico se caracteriza por el intento de una mayoría nacional de imponer su definición de lo socialmente bueno (una cultura, unas costumbres, una ordenación social), y por la pretensión de unas minorías migrantes de mantener su propia concepción de lo individual y socialmente deseable. Los inmigrantes se establecen en un medio social más poderoso que ellos, que les homogeneiza culturalmente y los identifica, y en el que disenter y diferenciarse puede volverse complicado. La sociedad receptora, en la que impera también un fuerte componente étnico, sólo permite que estos sujetos se configuren como minorías. Su posición de inferioridad va a hacer que busquen medios en los que su identificación se pueda realizar con más o menos éxito y en los que no sean considerados como extraños.

Desde la Escuela de Chicago los inmigrantes han sido considerados minorías étnicas y en la sociedad madrileña la inmigración marroquí se ha configurado también como una minoría. La adscripción étnica, como he mostrado, tiene un doble sentido, por un lado nos definimos a nosotros mismos, pero por el otro a los que nos rodean. Según Giddens (1994) las minorías son colectivos de individuos que se encuentran en inferioridad numérica respecto a otro colectivo mayoritario, pero que a su vez tienen un sentimiento de pertenencia a ese colectivo, que sufren situaciones de discriminación y que se encuentran, de manera general, física y socialmente aislados de la comunidad más amplia. Para Barth las minorías étnicas son grupos fácilmente reconocibles porque realizan tareas que la mayoría consideraba como tabúes (verdugos) o grupos culturales cuyas costumbres también suelen estar estigmatizadas (gitanos).

Sin embargo una de las características contemporáneas de las minorías es que en la actualidad se configuran como parte de una mayoría, de un todo. En el contexto global-local las definiciones clásicas de mayorías y minorías no se ajustan del todo a la realidad, ya que los inmigrantes se configuran en minoría en la sociedad de recepción precisamente por el etiquetaje social, pero debido al

contacto con el país de origen, a la dimensión transnacional y diaspórica de la inmigración y a la facilidad de los desplazamientos, pertenecen a la vez a una mayoría nacional, étnica y/o religiosa. Para Emilio Lamo de Espinosa (1995), en la situación multicultural actual la minoría se percibe como parte de otra mayoría (es el caso del marroquí como argelino o como musulmán) a la vez que la mayoría se ve (o puede verse) como parte de otra minoría. Esta concepción de la minoría permite extender su definición a otros grupos que antes no recibían esta calificación.

El concepto de minoría suele connotar cierta inferioridad, por lo que muchos autores han utilizado el término comunidad (étnica) (Godelier, 2009). Además puede darse el caso de que un colectivo considerado como una minoría por su marginalidad o su segregación social sea numéricamente superior, en contra de lo que decía Giddens, como sucedió durante el apartheid en Sudáfrica.

En cualquier caso, más allá de cómo definamos este tipo de agrupación, lo que queda claro es que los inmigrantes tienden a unirse en colectivos (que generalmente son definidos como minorías) en los que sus usos sociales son vistos con normalidad, en los que pueden reafirmar su identidad (autoafirmarse) y realizar sus prácticas culturales, religiosas, etc. en un contexto de aceptación, todo ello para reproducir su orden social (Blanco, 1994).

Alfonso Pérez-Agote no habla de los colectivos migrantes como minorías étnicas, aunque sí reconoce que los inmigrantes tiende a agruparse en colectivos en los que se sienten aceptados, y que generalmente se sitúan en la periferia social debido a la presión de la sociedad de recepción. *Como la situación del inmigrante es siempre de inferioridad social, la búsqueda de la autotolerancia, de su autoafirmación le llevará a construir un medio en donde gozar de un estatus social de normalidad, lo que significa que buscará la reconstrucción de su comunidad de origen para él y para sus hijos, lo cual no implica, ni mucho menos, que cese su empeño en desarrollar un comportamiento instrumental en orden a mejorar su situación económica y social. Este difícil equilibrio está forzado por una sociedad receptora que se empeña en que se olvide de su origen, pero no le permite integrarse*

en términos de igualdad. Cómo sean las condiciones económicas de la sociedad receptora y sus estereotipos de los inmigrantes, así como la distancia cultural e incluso racial, son elementos que influyen directamente en la proporción que de cada uno de los elementos –identidad e instrumentalidad- contiene la vida social de la inmigración. La sociedad receptora, en todo caso, no los deja constituirse en el centro de la sociedad, como es lógico, pero puede, según las condiciones enunciadas, situarlos en distintas partes de la periferia: o bien en una cierta penumbra que les hace, en cierta manera participar del centro, o en una marginalidad absoluta vivida por los inmigrantes como imposibilidad de participar en el centro, aunque fuera lejana y vicariamente a través de la esperanza en las generaciones futuras (Pérez-Agote 1995: 92-93).

En el caso de los marroquíes en la Comunidad de Madrid, estas dinámicas aparecen en todas las entrevistas, así normalmente los entrevistados residían en lugares que tienen ciertos recursos que para ellos son fundamentales y en los que, en cierto modo, pueden vivir con más facilidad sus particularidades individuales y colectivas. El hecho de que haya locutorios desde los que poder llamar a familiares que están en Marruecos o en otros países, sitios para enviar dinero, carnicerías *halal*, asociaciones en las que poder pedir ayuda legal para la tramitación de los papeles, etc., todo ello facilita, sin duda, la incorporación en la nueva sociedad (Joly, 2007: 137-138). El caso de Lavapiés es claro en este sentido, pero también lo son otros lugares en los que he hecho trabajo de campo como Parla, Usera o Fuenlabrada, en los que además de todos esos recursos hay dos cosas fundamentales, primero compatriotas ya establecidos, y segundo otros inmigrantes, lo que hace que las diferencias en un contexto de diferencia no sean tan visibles y la gestión pública de éstas más sencilla. En los siguientes *verbatim*s extraídos del trabajo de campo se puede observar la tendencia de los marroquíes a ocupar ciertos espacios en los que las redes de ayuda tanto formales como no formales, principalmente de compatriotas, tienen una presencia importante.

(E-3, mujer joven marroquí bereber que trabaja en una asociación) DECÍAS QUE LA GENTE VIENE AL BARRIO PORQUE SE SIENTE MUY CÓMODA, PERO TAMBIÉN ESTÁ LO DE LA VIVIENDA...

Sí, porque veían a gente de todas las culturas, no llaman la atención, no es como personas con pañuelo, siempre voy a lo del pañuelo porque es a lo mejor algo que llama más la atención, pues si van a un barrio pijo de Madrid llaman mucho la atención, sin embargo aquí no porque ven a gente de Senegal que llevan sus ropas, sus atuendos típicos, a otros que...ves tantas cosas distintas y llamativas a la vez que ninguna te llama la atención y no dices oye, ése de dónde vendrá, no es como si vas un barrio en el que nunca se ha visto esto, y que digan eso qué es o de dónde viene ése. Aquí ven a una chica y pueden decir pues ésta es de Bangladesh y ésta es marroquí, quiero decir, que saben por lo menos a qué cultura pertenece cada una, no es algo raro que nunca han visto, ya están familiarizados, pero si vamos a no sé qué barrio no saben de dónde es ésta o de dónde es la otra y la meten en el mismo saco.

(EG-2, dinamizadores de barrio) P2. Si hay un colectivo de marroquíes importante, como existe, existen negocios específicos para esa población. Yo suelo comer en un restaurante que está en Tribulete y es un restaurante para población marroquí, comen españoles curiosamente.

La elección de este sitio también tiene mucho que ver con la formación de redes informales que permiten la llegada. Desde los trabajos de Thomas y Znaniecki (1918), el estudio de las redes de parentesco ha sido fundamental para comprender las pautas migratorias de ciertos colectivos. Según Joaquín Arango, *las redes migratorias pueden definirse como conjuntos de relaciones interpersonales que vinculan a los inmigrantes, a emigrantes retornados o a candidatos a la emigración con parientes, amigos o compatriotas, ya sea en el país de origen o en el de destino. Las redes transmiten información, proporcionan ayuda económica o alojamiento y prestan apoyo a los migrantes de distintas formas* (Arango, 2003: 19). Con la globalización el estudio de las redes migratorias resulta imprescindible para entender las pautas de movilidad, asentamiento, comunicación y retorno de los colectivos migrantes. En el caso marroquí, en el trabajo de campo no ha habido ningún entrevistado que no tuviera familiares o amigos que residían en España antes de que ellos vinieran. Muchos de ellos tenían esos familiares en Madrid, por lo que en los primeros momentos se alojaron en sus casas y generalmente fueron decisivos a la hora de encontrar una primera vivienda o un primer trabajo.

(EG-3, matrimonio de jóvenes marroquíes) Cuando llegué aquí vivía con una amiga, luego con familia, y luego alquilamos una habitación, porque sin papeles no puedo alquilar piso, porque es caro y porque sin papel no puedo tener contrato. Ahora vivimos en el garaje de un chalet, pero tiene cocina.

(E-12, joven marroquí) ¿LOS AMIGOS QUE DICES LOS CONOCISTE EN LAVAPIÉS, VIVES AQUÍ?

Yo no vivo aquí, pero sí los conocí aquí porque son de mi barrio de Marruecos, hemos estudiado allí juntos en Marruecos.

Estas redes son fundamentales a la hora de elegir el lugar donde comenzar el proyecto migratorio. Si decía más arriba que había lugares refugio en los que los migrantes experimentaban visibilidades menos coercitivas, estos mismos lugares disponen de toda una serie de redes formales e informales que además de facilitar la incorporación en la cotidianidad del nuevo contexto, son fundamentales en relación con la reconstrucción de la identidad. Lavapiés, Parla, Fuenlabrada, son lugares que representan estructuras de plausibilidad para los inmigrantes marroquíes (Pérez-Agote, Barañano, Tejerina, 2010), donde lo extraño se vuelve familiar, y donde lo desconocido se vuelve más comprensible gracias a compatriotas ya establecidos (Joly, 2007: 137-138). En el trabajo de campo estos lugares han sido referenciados continuamente.

(E-12, joven marroquí) ¿TE SIENTES A GUSTO EN LAVAPIÉS?

Aquí en Lavapiés todo es más fácil, como hay tantos extranjeros es más fácil que te ayuden a lo que sea, a buscar una casa, con los papeles, a buscar trabajo. Aquí la gente es buena, dicen que hay muchos ladrones pero no es verdad.

¿CÓMO CONOCISTE LAVAPIÉS?

Un amigo mío que conocía del centro, tenía un hermano que trabajaba aquí y me lo presentó porque estaba en una casa solo y necesitaba a alguien para compartir gastos, y poco a poco fui conociendo a la gente.

¿QUÉ RELACIÓN HAY CON LOS OTROS INMIGRANTES?

Aquí hay gente de todos lados, y nos llevamos bien, todo el mundo se entiende, se saluda, sin problemas.

¿CON LOS ESPAÑOLES TAMBIÉN?

Sí, con todos, hay españoles racistas, pero aquí en Lavapiés pocos, los racistas salen para afuera, la gente es maja.

Además de en el establecimiento y en la elección del primer lugar de residencia, las redes son fundamentales a la hora de desarrollar el proyecto migratorio. Las redes informales acaban transformándose en redes formales cuando los colectivos establecidos forman asociaciones. La presencia de asociaciones de migrantes marroquíes es especialmente fuerte en Madrid, de hecho es el colectivo migrante que ha creado más asociaciones. Los lugares en los que hay una presencia importante de marroquíes suelen contar con asociaciones específicas que facilitan información sobre la obtención de papeles, ofertas de trabajo, o todo lo relacionado con los aspectos legales y administrativos.

(E-3, mujer joven marroquí bereber que trabaja en una asociación) Luego, aparte de **asesoría jurídica, hacemos laboral, hacemos mediación intercultural, social, sanitaria y mucho, mucho, mucho acompañamiento a la gente, porque a la mayoría le falta dominar el idioma**, les estamos dando clases de español también pero sí que hemos detectado una gran necesidad en ese caso, porque hay muchas mujeres, por ejemplo, que están en el espacio privado, que no trabajan fuera de casa, entonces no tienen contacto absoluto con lo que es la sociedad. Imagínate, hasta para ir al mercado y comprar lo más sencillo, no lo pueden decir, entonces vienen aquí, y dicen, por favor, que necesito ir al médico, que no me entiende, que yo no le entiendo y hacemos acompañamientos dentro de lo que cabe, les obligamos a que vengan a clases para que no estén siempre dependientes de otras personas, sino que intenten tener una independencia y que puedan salir ellas mismas y entremezclarse y hablar con la gente.

(E-12, joven marroquí) AQUÍ EN EL BARRIO HAY MUCHAS ASOCIACIONES DE MARROQUÍES, O QUE AYUDAN A MARROQUÍES, ¿ALGUNA VEZ VAS A UNA DE ELLAS?

Sí, muchas veces, para buscar trabajo, he estado metido aquí en sitios, en la Paideia, que está aquí en la esquina, iba ahí todos los días, y una vez que necesitaba un abogado me he ido a un sitio aquí de marroquíes y allí me ayudaron, Batuta se llama, y me dijeron a dónde tenía que ir, qué tenía que hacer.

¿ESO FUNCIONA BIEN?

Sí, ayudan mucho a la gente.

Estas redes informales también tienen una repercusión directa en la población autóctona. Cuando ciertos lugares comienzan a ocuparse por nuevos colectivos, generalmente los nacionales viven con reticencias, en mayor en menor

grado, las nuevas visibilidades del espacio público. Pero a la vez son también muchos los nacionales que tienen en cuenta esas redes a la hora de planear estrategias comerciales. Varios de los sujetos del trabajo de campo vinieron a España con contratos laborales realizados en Marruecos para ocupar puestos de trabajo en localidades como Parla.

(HV-2, hombre marroquí que trabaja en un banco) En Parla hay un montón de carnicerías halal, porque hay muchos marroquíes, **a mí me mandaron aquí porque hay muchos marroquíes, aquí tenemos de todo.**

Además de las funciones asistenciales de todas estas redes, y más allá de la pluralidad de identificaciones propia de la globalización y de los procesos de mestizaje, lo cierto es que también tienen un papel central en la formación de una identidad colectiva marroquí, tanto en el ámbito local como en el transnacional. Alfonso Pérez-Agote, que fundó el Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva (C.E.I.C), ha trabajado los mecanismos de formación y reproducción de la identidad colectiva en varios ámbitos, como en el nacionalismo radical vasco (1986, 2008), en los procesos migratorios (2010), o en las trasformaciones contemporáneas de la religión (2005, 2009). En 1994 propuso un modelo fenomenológico-genético para el análisis comparativo de la dimensión política de las identidades colectivas en el estado de las autonomías. Según Pérez-Agote (1994b: 308-309) a través de múltiples interacciones de la vida social los actores interiorizan maneras de definir la realidad social (y no social), y a través de esta interacción las definiciones se impregnan de afectividad. El modelo fenomenológico nos sirve para reconocer los elementos que los individuos utilizan para caracterizarse a ellos mismos. Los más habituales son el territorio y la historia (el espacio y el tiempo sagrados), y la lengua. Esto se debe a que toda identidad colectiva tiene que presentar alguna forma simbólica de comunicación y participación.

Tanto las redes formales como no formales son los lugares en los que se produce dicha comunicación y en los que se participa a través de los elementos que articularían el modelo fenomenológico. De esta manera Pérez-Agote (1994b: 310) afirma que: *los actores, a la hora de diferenciarse de los otros, toman rasgos diferenciables para hacerlo, considerándolos como características propias de su*

grupo, o, lo que es más, considerando su identidad como la proyección subjetiva de ese rasgo pretendidamente objetivo. (...) Los actores utilizan rasgos objetivables. Es decir, que para ellos debe existir una frontera clara y visible, objetiva, de la identidad con respecto a los otros. En otras partes de la tesis se ha visto que la sociedad de recepción madrileña describe una serie de rasgos que pretender ser objetivos de la identidad autóctona, pero también de la identidad migrante marroquí. De la misma manera, los migrantes marroquíes señalan ciertos rasgos que participan formación de la identidad colectiva marroquí (independientemente de que éstos coincidan o no con la definición de la población autóctona), que son (re)editados en la sociedad de recepción. Los actores definen su identidad colectiva haciendo llamada a características objetivas que, para ellos, van más allá de la posible existencia de conciencia de identidad.

(E-9, joven universitaria marroquí que lleva velo) **Sólo hace falta ir a Parla, a Fuenlabrada, a Lavapiés, para ver que hay una mini Umma**, son mini países árabes, musulmanes, que intentan así agruparse yo creo que para sentir el calor de una sociedad homogénea, para sentir que perteneces, no sé, yo creo que existe ese sentimiento de que pertenezcamos a algo común.

Según Pérez-Agote (1994b: 317-318) la fundación y el mantenimiento de la identidad colectiva tiene que ver con el paso generacional y con ciertos mecanismos sociales y sociológicos. Los elementos sociales se refieren a instituciones sociales claramente visibles y detectables (familia, grupos inter pares, sistema educativo, religión e iglesia, mundo asociativo, empresa, intelectuales, medios de comunicación y partidos políticos); los elementos sociológicos se refieren a un segundo nivel de abstracción pues son más bien procesos inferibles que instituciones detectables (sistemas de liderazgo y élites, relaciones intergeneracionales, y el conflicto social).

De esta manera, las redes tanto formales como no formales tienen la capacidad de gestionar, en cierto modo, los ciclos migratorios, pero también dan cohesión grupal, es decir, que posibilitan la reedición de las costumbres y de aquellos elementos que configuran la identidad colectiva marroquí en un plano multidimensional. No solo son importantes para las cuestiones administrativas y

relacionadas con la integración en la nueva sociedad, sino que son lugares de reproducción y de producción de la identidad colectiva marroquí, en los que se habla de lo común, no solo de las dificultades, sino también de aspectos culturales.

(E-5, joven marroquí universitaria) A NIVEL DE ASOCIACIONES, ¿TÚ FRECUENTAS ALGUNA?

Sí, sí, la hispano marroquí.

¿LA DE LAVAPIÉS?

Sí.

¿Y QUÉ ACTIVIDADES HACÉIS?

Casi todas de tipo de lecturas en árabe, me interesa mucho. Me viene información por email, y cuando algo me interesa aviso que voy a ir y voy, cuando se trata de un personaje, que cuenta su historia, su vida.

¿LEÉIS UN LIBRO Y LUEGO LO COMENTÁIS?

Sí, sí. **Actividades por ejemplo de la comida, si vamos a aprender a cocinar.**

Una tarde fue reunión de mujeres árabes, cada una llevó una cosa, como merienda y hablar de qué pasa con la mujer en el mundo árabe, cómo va.

Los momentos de ocio, en los que se está con los amigos, con los familiares, pueden servir como válvula de escape para sentirse cómodo, entre pares, y en un contexto en que no entra en juego la dialéctica de la alteridad, muy especialmente en los primeros momentos de la inmigración.

(EG-1, marroquí recién llegado y traductor marroquí) ¿Y DÓNDE TE QUEDAS?,

¿DÓNDE VAS?

Por la zona de Embajadores porque tengo una cafetería cerca de mi barrio, el dueño de la cafetería me ha dicho que tengo que aprender cómo ser camarero...

PARA PODER TRABAJAR...

Sí, sí.

Y EN ESE BAR, ¿QUÉ TIPO DE PERSONAS VAN A ESE BAR?

(Le traducen la pregunta)

Sólo los marroquíes, sólo marroquíes.

¿PORQUE EL DUEÑO ES MARROQUÍ?

Sí, el dueño es marroquí.

¿CONOCÍAS TÚ DE ANTES AL DUEÑO?

Sí.

¿DE QUÉ LE CONOCÍAS?, ¿CÓMO LE CONOCISTE?

Cada vez que me iba a tomar un café, empecé la relación con él.

¿PERO POR QUÉ CONOCISTE EL BAR ESE?

Porque está cerca de mi barrio.

¿PERO TE LO DIJO ALGUIEN?

Sí, un paisano, la primera vez un paisano.

O SEA, ES UN BAR DONDE SE JUNTA UN GRUPO DE MARROQUÍES.

Sí, no tienen mucha gente, es un bar tranquilo, tranquilo. Tienen también el periódico árabe.

P2. Me dijo que se siente tranquilo en el bar, está protegido.

(...)¿HAY ALGÚN OTRO CENTRO ASÍ CERCA ALLÍ O EN LAVAPIÉS O POR EMBAJADORES DONDE SE PUEDAN REUNIR LOS MARROQUÍES, POR EJEMPLO, PARA HACER ALGUNA COSA QUE A ELLOS LES INTERESE, DE TIPO CULTURAL O DE LO QUE SEA...?

Sí, ¿deporte, por ejemplo?

POR EJEMPLO, DEPORTE.

El domingo por la tarde, otra cafetería marroquí que está en La Latina, nosotros, dieciséis personas, vamos por la carretera del Calderón en un campo, a lo mejor jugamos ahí al fútbol el domingo por la tarde.

O SEA, QUE OS ORGANIZÁIS EN ESE BAR Y DE ESE BAR VAIS...

Sí, cogen el coche, cada uno tiene coche nos vamos al campo a jugar.

Pero además, como indica uno de los individuos entrevistados, son momentos de afirmación, en los que uno recupera su forma de hablar, su manera de reírse, su forma de comportarse en público; en definitiva, costumbres que pueden no tener una relevancia social o sociológica aparentemente importante, pero que para los individuos se convierten en momentos de afirmación grupal, independientemente de la relación que se tenga con la sociedad de recepción.

(E-11, trabajador marroquí de una asociación de inmigrantes marroquíes) ¿LA GENTE SUELE TENER AMISTADES ESPAÑOLAS CON LAS QUE HAGAN VIDA COTIDIANA?

Sí, casi todos mis compañeros y amigos tienen su peña de españoles, tranquilamente. **Pero a veces te apetece hablar a lo moro y reírse a lo moro, es natural. En presencia de algún español por cortesía hablamos en castellano.**

La familia es otro de los mecanismos fundamentales de reproducción de la identidad colectiva. Al igual que las redes de amigos, las redes familiares tienen

una función asistencial, pero también de producción y de reproducción de las costumbres. Una mujer joven que utiliza el velo y que apareció en el capítulo anterior comentando las dificultades que le entrañaba su uso en el espacio público, señala el ámbito de la familia como el lugar en el que el velo no genera ningún tipo de visibilidad coercitiva. De este modo, la familia en relación con el velo cumpliría dos funciones al mismo tiempo; por un lado, de normalización de las costumbres, al estar en familia llevar o no el velo no entraña ningún tipo de práctica o comportamiento social que vaya más allá de la definición que el propio sujeto (y sus familiares) dan a esa vestimenta; pero además, es una institución en la que se (re)produce la identidad colectiva, a través de los padres, a través de la comida, a través de la vestimenta, etc.

(E-1, joven marroquí velada) Regresamos a casa, hacer la comida, hacen dulces, bailamos, hacemos de todo... pero sólo familias así, pero no puedes quitarte el pañuelo si alguien no te conoce ¿sabes?, no puede ver tu pelo o tu cuerpo, sólo tu familia.

¿SÓLO CON LA FAMILIA?

O amigas, pues mujeres así, sólo mujeres, los hombres fuera ¿sabes?

¿ENTONCES, PARA LA FIESTA OS REUNÍS O FAMILIA O MUJERES O...?

Sí, así, alguien que te conozca ¿sabes?, pero alguien que no te conoce no puede ver el pelo o el cuerpo ¿sabes? En la casa yo no estoy así, en la casa es otra cosa, pones sólo ropas de la casa sin pañuelo, en la casa no pones pañuelo, sólo en la calle.

ENTONCES, EN ESTA FIESTA ¿QUÉ HACÉIS? ¿OS REUNÍS CON MÁS FAMILIA, CON AMIGOS? ¿SE CELEBRA EN CASA DE TUS PADRES?

Sí, pues por la mañana familia, sólo familia y por la tarde, si tienes tiempo por la tarde tú sales con amigas para felicitarlas, con vecinos marroquíes, cambiar las comidas, si haces dulces o algo que te gusta, me voy a regalarla a mis vecinos.

¿Y QUÉ ES LO QUE SE COCINA? PORQUE SE COCINA ALGO ESPECIAL ¿VERDAD?.

Sí, dulces de almendras, con almendras y miel. (...) Tienes siete u ocho platos de almendras diferentes con té o café en el desayuno. Pues así hacemos. Pero lo más importante que tienes a la familia reunida en la mesa, que todos bailando, todos en risas, en bromas. Eso es lo más importante, la comida no es lo más importante.

LO IMPORTANTE ES ESTAR JUNTOS TODA LA FAMILIA.

Sí. Así.

¿Y HAY OTRAS FIESTAS ASÍ IMPORTANTES QUE SE CELEBREN AQUÍ O FIESTAS QUE NO SE CELEBRAN QUE CELEBRABAN EN MARRUECOS Y AQUÍ NO SE CELEBRAN?.

En el año tienes sólo dos fiestas; una del Ramadán y otra del cordero que es dos meses después de fiesta del Ramadán, pues en navidad tienes la fiesta del cordero.

¿Y AQUÍ SE CELEBRA TAMBIÉN?.

Sí, también así todo familia, matamos el cordero. Primero rezar, rezar, luego matar el cordero, sí así. Pero lo más importante es para reunir a la familia ¿sabes? es lo más importante de la fiesta, reunir a la familia, familias así de que te quieres eso es lo más importante.

Y ESTAS FIESTAS, POR EJEMPLO, CUANDO ESTABAS VIVIENDO CON TUS HERMANOS EN MARRUECOS, ¿TAMBIÉN LO CELEBRABAS?.

Sí.

¿Y TUS PADRES NO ESTABAN EN ESE MOMENTO ALLÍ O...?.

Sí, sí, venían...

¿IBAN A CELEBRAR LA FIESTA?.

Sí, venían a la fiesta, bueno, en navidad tiene una semana de vacaciones en Marruecos.

Con la globalización de las comunicaciones las redes de migrantes se han vuelto planetarias. La transformación de los espacios locales en espacios globales hace que individuos totalmente alejados reconstruyan una identidad colectiva a partir de similitudes, no sólo culturales y relacionadas con el origen, sino articuladas también a partir de desafíos comunes que se presentan por el hecho de migrar a Occidente. Los medios de comunicación de masas, centralizados principalmente en los locutorios, son lugares comunes de los migrantes y sus canales principales de comunicación con la familia. El uso de Internet, la video-llamada, etc., han supuesto una revolución en las relaciones familiares que se transforman en relaciones globales, formándose así las llamadas familias transnacionales (Bernhard, 2005; Rodríguez García, 2004). Se dan situaciones que rompen los parámetros modernos de la familia nuclear ya que en muchos casos el padre está en un país, la madre en otro, otra parte de la familia sigue en el país de origen, etc. Sin embargo, a pesar de que son relaciones en la distancia, gracias a estas nuevas tecnologías el espacio y el tiempo se pliegan, dando lugar a relaciones cotidianas entre individuos que se encuentran a miles de kilómetros de distancia. En aquí y el allí, lo local y lo global se transforman, inevitablemente, a través de este contacto cotidiano. Estas relaciones diaspóricas son fundamentales para comprender las migraciones contemporáneas y las pautas de asentamiento e integración, como han mostrado una gran cantidad de estudios (Álvarez Miranda, 2007, 2009; Arango, 2003: 19; Pérez-Agote, Barañano, Tejerina, 2010.) En el

trabajo de campo esta dimensión transnacional ha estado presente en todos los perfiles que han conformado la muestra, y han tenido mucha relación tanto con el proyecto migratorio, como en el mantenimiento, producción y reproducción de la identidad colectiva.

(HV-1, hombre marroquí de mediana edad) ¿TIENES AMIGOS O FAMILIA EN OTROS PAÍSES?

En Europa sí. En Francia, en Bélgica y en Alemania.

¿NORMALMENTE TIENES CONTACTO CON MARRUECOS? ¿HABLAS CON LA GENTE QUE ESTÁ ALLÍ?

Siempre.

¿TODOS LOS DÍAS?

no todos los días, **una vez a la semana, 2 veces a la semana, o entre dos semanas**, depende.

¿CÓMO LO HACES, VAS AL LOCUTORIO O LLAMAS CON EL MÓVIL?

A veces con el **móvil**, a veces desde el **locutorio**.

¿Y UTILIZAS OTROS MÉTODOS PARA COMUNICARTE COMO INTERNET, POR EJEMPLO?

Sí, **correo electrónico**. Con amigos y familia.

(HV-3, marroquí con estudios de doctorado) ADEMÁS DE EN MARRUECOS ¿TIENES FAMILIA EN OTROS SITIOS?

Tengo en muchos sitios, en Francia, mis abuelos, los padres de mi madre, están en Holanda, y mis tíos y mis tías, tengo un tío que está en Alemania.

¿TENÉIS CONTACTO?

Con los de Francia no, yo contacto con mis tíos y mis abuelos que están en Holanda, tengo mucho contacto con ellos.

(E-12, joven marroquí) ¿TIENES FAMILIA AQUÍ?

También vive mi hermana, ahora mi hermano vive en **Cataluña**, tengo una hermana que vive en **Málaga** y otra **hermana que vivía aquí y ahora está en Bélgica**. **Tengo parientes en Canadá**. Tenemos muchos contactos. Somos muchos hermanos, la mitad está dentro y la mitad fuera.

Al igual que la familia, la religión es otro de los mecanismo fundamentales en la configuración de la identidad colectiva marroquí en contextos migratorios. Uno de los aspectos culturales que con más fuerza se revitalizan y que más rápidamente son recuperados son los cultos y las celebraciones religiosas.

(E-1, joven marroquí velada) PERO POR EJEMPLO AHORA QUE HA TERMINADO ES LA FIESTA DEL FINAL DEL RAMADÁN Y ÉSA SÍ LA HABÉIS HECHO ¿NO?

Sí, hicimos la fiesta el viernes.

¿Y QUÉ SE HACE EN LA FIESTA DEL FINAL DEL RAMADÁN?

Sí, pues por la mañana salimos todos los hermanos de la mezquita, pues hay un montón de gente ahí en la mezquita, hay gente que reza por la calle para rezar todos así, todos, mujeres, pues mujeres para arriba y hombres así abajo. Y cuando terminó, es una hora o menos de una hora, ahí en la mezquita, y cuando terminó así si ves a alguien o conoces a alguien, tú dices: “feliz fiesta”.

(E-8, marroquí profesora de esgrima) ¿TUS CHICOS SIGUEN CON LA CULTURA MARROQUÍ, CON LA RELIGIÓN?

Nosotros la religión nunca podemos cambiarla, nunca. (...).

Ellos leen el Corán, los mayores leen el Corán, porque estudiando primaria además estudiamos árabe clásico y francés, empezamos a leer el Corán desde pequeños, así que cuando terminamos primaria, has leído prácticamente todo el Corán. Ellos saben que el jamón es prohibido, hasta la pequeña. Mi hija me lo ha preguntado que porqué, y yo le he dicho que nuestra religión lo prohíbe y ella lo ha entendido. Sus amigos lo saben y lo respetan, las madres preparan otras cosas en los cumpleaños, a los niños no les choca, ellos saben que no puede y no pasa nada. Ella lo ve normal y corriente.

(E-12, joven marroquí) ¿ADEMÁS DE REZAR EN LA MEZQUITA HABLÁIS DE LOS TEMAS COTIDIANOS O SI TENÉIS UN PROBLEMA TE PUEDEN AYUDAR?

Te pueden ayudar pero depende, te pueden dar de comer, ropa, lo que haga falta, te puedes duchar, dormir en la mezquita, con hambre y sin ropa no te vas a quedar, y con dinero, si pides a la gente te pueden dar dinero, pero eso lo hace poca gente, la gente que está muy necesitada.

Dadas las dificultades de encontrar espacios propios para los marroquíes en sus barrios o localidades, muchos de los ritos religiosos suelen tener un carácter intercultural solapándose las diferencias dogmáticas entre las distintas interpretaciones del rito musulmán. La mezquita de la M30, que fue construida con capital saudí, es el centro al que acuden la mayoría de los creyentes los días de celebración, aunque para el culto diario o eventual se acuden a mezquitas de otros colectivos. En este caso primaría la identidad colectiva musulmana por encima de las diferencias interpretativas de unos grupos u otros.

(E-12, joven marroquí) ¿AQUÍ SUELES IR A LA MEZQUITA?

Sí, todos los días. A las 9.30 suelo ir.

¿A QUÉ MEZQUITA SUELES IR?

Mira, hay una aquí en la placita.

ES DE PAKISTANÍES.

Sí, pero es musulmana, da igual negros, pakistaníes, si es musulmán no. Son todos iguales, la religión es una.

Todas estas celebraciones como la fiesta del cordero o el Ramadán se realizan en familia, en las casas y en núcleos grupales familiares o de amigos, es decir, en las redes. Son momentos de reunión, de sosiego, de aceptación, pero además, de reproducción de las costumbres, de participar en lo común.

(HV-2, hombre marroquí que trabaja en un banco) ¿HACES EL RAMADÁN?

El ramadán nunca fallo, además me gusta ayunar.

¿LO HACES SOLO?

La comida siempre lo hago con amigos, yo prefiero quedarme solo, porque es mucho tiempo sino, llegas tarde a casa, pero la gente me llama, me dice que vaya, porque les da cosa que esté solo, y tengo que ir.

(E-12, joven marroquí) ¿CÓMO AQUÍ NO ESTÁ TU FAMILIA, DÓNDE SUELES IR EN LAS FIESTAS MUSULMANAS?

Con los amigos, cada día vamos a una casa, o a un restaurante, de momento mi familia aquí son mis amigos.

¿Y RESTAURANTES SIEMPRE VAS A MARROQUÍES?

Siempre, nunca voy a españoles, ahí no puedo comer carne, sólo pescado, sólo voy con la novia.

La forma en que las cuestiones religiosas se adaptan al nuevo contexto es enormemente plural. Hay individuos que consideran que sus prácticas religiosas no han cambiado absolutamente, o que han afirmado su identidad religiosa como parte imprescindible de su participación en el nuevo contexto. El caso del joven que habla a continuación es muy interesante, porque durante un periodo de su vida, que coincide con lo que él considera la parte más difícil del tiempo que lleva en España, no siguió su religión. En esos años salía por la noche, bebía y no hacía los cinco rezos diarios, también tuvo problemas con la policía, no tenía trabajo y se

planteaba volver a Marruecos. Volver a la religión y seguir la práctica religiosa de una manera más ortodoxa significó para él “encontrarse” en el nuevo contexto. Reeditar la religión significó para este chico una salida en momentos complicados, un refugio, una manera de afirmarse, no para diferenciarse de los nacionales, sino para reconstruir su identidad religiosa como un elemento fundamental de su vida en el nuevo contexto, y de apoyo en el desarrollo de su proyecto migratorio.

(E-12, joven marroquí) DICES QUE LA RELIGIÓN LA SIGUES MANTENIENDO IGUAL.

Sí, y mejor.

¿POR QUÉ MEJOR?

Porque me siento aquí solo a veces y al único que veo es a Dios, me ayuda, yo rezo bien, en la hora. Mejor, y el Ramadán todos los años, sin falta.

En otros casos las circunstancias hacen que las prácticas religiosas tengan que adaptarse a la nueva realidad. La gran mayoría de los chicos jóvenes y adultos que he entrevistado comentan que beben o han bebido alcohol durante algún periodo del tiempo que llevan en España. Algunos de ellos ya habían bebido en Marruecos de manera ocasional, pero la mayoría han probado el alcohol aquí. Ellos relacionan el alcohol con el tipo de vida occidental. Salir por la noche, ir a discotecas y relacionarse con los españoles pasa, en cierto sentido, por aceptar y compartir esta pauta cultural. Sin embargo el cerdo es un tabú, un caso aparte, la mayoría lo ven como el límite de la adaptación religiosa, si beber alcohol es hasta cierto punto aceptable, comer cerdo, por mucho que sea un producto típico de la cultura gastronómica española, es algo muy poco habitual en la comunidad marroquí madrileña.

(E-6, marroquí de mediana edad) ¿TUS COSTUMBRES SIGUEN SIENDO LAS MISMAS?

Sí, no han cambiado nada.

¿TAMPOCO LA RELIGIÓN?

Pues yo no soy practicante, la verdad. Lo llevo por dentro.

¿TAMPOCO PRACTICABAS ALLÍ?

Sí practicaba, lo que pasa es que ahora no, porque no, porque soy vago, me da pereza rezar, ir a la mezquita, tenemos que hacerlo pero bueno.

He probado cerdo, pero eso no lo hago, si lo he comido es por equivocación. Los musulmanes lo tenemos prohibido porque antiguamente el cerdo sigue teniendo en parte veneno, se moría la gente al comerlo. Además es el animal más guarro del mundo, por eso lo llaman gorrino.

El alcohol tomo de vez en cuando, pero en Marruecos también lo hacía, aunque era más difícil, porque no podías entrar en casa, si tus padres te huelen que has bebido te vas a llevar una bronca que te cagas. Además para nosotros es pecado porque si lo tomas puedes hacer cualquier cosa, no controlas, hay gente que ha tomado alcohol y han matado, o violado, o robado, por culpa del alcohol.

¿TE PARECE BUENO ENTONCES ESAS COSTUMBRES?

Sí, genial, porque los marroquíes son de nacimiento nerviosos, gracias a nuestros reyes, y si toman alcohol van a ser más agresivos.

¿Y EL RAMADÁN LO HACES?

Sí, por supuesto, hay que hacerlo.

¿Y LA FIESTA DEL CORDERO?

Sí claro. A quién no le gustaría hacerlo.

ENTONCES SÍ QUE ERES PRACTICANTE

No, porque no hago todo lo que hay que hacer, no rezo las 5 veces.

(HV-2, hombre marroquí que trabaja en un banco) ¿ERES PRACTICANTE?

Me gustaría serlo

¿PERO NO LO ERES?

Imposible, cada vez que cojo el ritmo de la oración...es muy complicado aquí en España. Allí en Marruecos tienes a tus padres que te controlan, también tienes la llamada a la oración y te dan ganas.

Hay gente que bebe y hace la oración. Yo cuando dejo de beber hago la oración, cuando dejo las cosas malas hago la oración, pero luego te sale una juerga y claro, lo dejo, y tampoco puedo rezar. Me gustaría ser practicante pero es muy complicado, también con mi trabajo, compromisos sociales, comidas, tomas un vino.

El cerdo lo evito, pero el alcohol no puedo evitarlo.

La celebración de los festejos es tan importante para los entrevistados que muchos marroquíes se quejan de no poder tener un día festivo para lo que ellos consideran como una parte indispensable de su cultura. Lo religioso se vive de una manera encarnada, ya que la inmensa mayoría de los individuos entrevistados hace referencia a su condición de creyente, y es, por tanto, un elemento poderoso de la identidad colectiva.

(GD-1, mujeres marroquíes musulmanas)

P4. Nuestros hijos no saben la fiesta, muchos.

P3. No saben nada.

P4. Hay que ir al colegio y van al trabajo.

P3. Claro, y no tenemos fiesta.

¿Y CÓMO LA CELEBRÁIS ESA FIESTA?

P4. En casa.

Y LOS HIJOS ¿CÓMO LA CELEBRAN?

P4. Con amigas nuestras y amigos.

P5. Con la familia, con las vecinas.

Las reivindicaciones de reconocimiento social, de posibilidad de reproducir ciertas costumbres, ciertas tradiciones, son una muestra de que los migrantes marroquíes sienten esos elementos como una parte fundamental de sus vidas y de su identidad. El pasado musulmán de la península ibérica, pero sobre todo las nuevas realidades migratorias, hacen que algunos sujetos del trabajo de campo no solo se centren en elementos pretéritos que formarían parte de la identidad española, sino que reivindican ciertos derechos sociales, como los lingüísticos, en base a las nuevas realidades sociales presentes en España. Si ya existe un buen número de personas que reclaman la enseñanza del árabe como una materia optativa dentro de la enseñanza, significa que el conocimiento de esta lengua es un elemento identitario que se considera fundamental para los migrantes y sus descendientes. Lo mismo sucede, por ejemplo, con la alimentación, y con las demandas de las madres o de los jóvenes para que haya menús en los que no se incluya el cerdo.

(E-5, joven marroquí universitaria) ¿CÓMO CREES QUE VA A SER EL FUTURO DEL ISLAM EN ESPAÑA, DE LOS MUSULMANES?

Yo cuando me preguntan cuántas lenguas tiene España, digo que el árabe también es una lengua de España, aunque me dicen que no, que están las 5 lenguas de las comunidades, pero están también Ceuta y Melilla, que se habla árabe, y también por la cantidad de inmigrantes que hablan árabe. El árabe tiene que formar parte de la enseñanza porque ya hay una cantidad.

¿CREES QUE DEBERÍA SER PARTE DE LA ENSEÑANZA?

Sí, como el francés, porque hay bastante gente marroquí, más aquí en la CAM, debería darse árabe, por la cantidad de inmigrantes que hay. Y el tema de la religión, la gente de la segunda y tercera generación quiere enterarse, aunque nos parezca que son de otra cultura porque se han criado aquí, se interesan por la religión.

(E-11, trabajador marroquí de una asociación de inmigrantes marroquíes) Por ejemplo en tiempos de la ONG hemos reclamado al comedor universitario que contemple un plato que no tenga cerdo, somos muchos estudiantes en la universidad española y en los comedores siempre son dos platos y siempre llevan algo de cerdo, no sé si lo hacen aposta. Lo hemos negociado y lo han entendido y han puesto por lo menos un plato que no lleve esto.

Estas reclamaciones de reconocimiento son especialmente importantes cuando se refieren a los hijos, ya que significa que los padres se resisten a la asimilación de sus descendientes, y quieren, como dicen muchas veces en el trabajo de campo, que no pierdan sus costumbres. La lengua es un elemento muy reconocible en este sentido, no solo tiene que ver con la comunicación y con la cultura, sino también con la identidad y la cohesión grupal, como establece Pérez-Agote en su modelo fenomenológico-genético (1994b).

(E-3, mujer joven marroquí bereber que trabaja en una asociación) DECÍAS QUE UNA DE LAS COSAS QUE HACÍAIS ERA DAR CLASES DE ÁRABE, INTENTAR CONSERVAR LA CULTURA...

Conservar la cultura y también que conozcan un poco la cultura de donde vienen sus padres, el idioma también como otra herramienta. Es una pena perder un idioma pudiendo hablar 4 idiomas en vez de 3. Incluso damos árabe para adultos que no son árabes, para españoles, de hecho tenemos alumnas francesas, españolas, ecuatorianos, gente que le interesa el idioma como tal, aprenderlo y comprenderlo y enriquecerse.

Fruto de la transnacionalización de la inmigración se han formado familias plurinacionales y familias plurilingüísticas cuando los inmigrantes tienen hijos en el país de recepción. Los niños escolarizados en España usan con habitualidad y normalidad el español, mientras que sus padres mantienen la lengua materna, aunque sus hijos utilicen el español incluso en el hogar. Esto origina, en ocasiones,

una situación de conflicto cultural entre los hijos que no entiende el idioma de los padres y los padres que no quieren que sus hijos no sepan su lengua de origen.

(E-2, hombre marroquí bereber) ¿SUS HIJAS, QUÉ AÑOS TIENEN?

Cinco, la pequeña y siete la mayor.

¿SABEN HABLAR ÁRABE?

Muy poco. Algunas palabras...

¿CON LOS ABUELOS, CÓMO SE ENTIENDEN?

Bueno, es que **yo soy bereber y mis padres hablan bereber, no hablan árabe en casa. Luego, los otros abuelos hablan árabe. Es un pequeño lío** porque mi mujer habla árabe pero no sabe nada de bereber y yo aprendí el árabe pero soy de lengua bereber...

¿PERO SE ENTIENDEN?

Con los abuelos algo. Tienen que aprender más árabe pero les entienden. A nosotros nos escuchan hablar algo en árabe, aunque en casa casi siempre hablamos en español.

De esta manera, el idioma o las costumbres de origen son aspectos culturales muy importantes para los padres inmigrantes cuyos hijos han nacido ya aquí o vinieron muy pequeños. Uno de los aspectos fundamentales de la identidad colectiva es su reproducción intergeneracional, es decir, como esta identidad pasa de los padres a los hijos. Es por esto que muchos padres marroquíes se preocupan de que sus hijos no pierdan su cultura de origen, es decir, que se asimilen a la cultura de recepción, que se “españolicen”.

(E-9, marroquí universitaria que usa el velo) ¿CON TUS PADRES HABLAS EN ESPAÑOL?

En mi casa dicen que el español de puertas para fuera, y el árabe de puertas para dentro, porque si no es un poco difícil.

O SEA QUE LO QUE HAS PERDIDO ES EL ÁRABE CLÁSICO

Sí, el árabe clásico, porque el árabe marroquí sí que lo domino.

¿Y CON TU HERMANA?

Con mi hermana hacemos en plan spanish-marroquí, un coctel ahí muy gracioso, pero en casa árabe marroquí. **De hecho mi madre me ha oído hablar en español y me dice -¿qué estás diciendo?- y hablamos en marroquí.**

¿TU MADRE HABLA BIEN ESPAÑOL?

No, mi madre se niega, te entiende pero se niega a hablar en español. No habla en español.

El intento de conservar la cultura se plasma en muchos elementos identitarios que son importantes para el individuo y el colectivo, de ahí que la transmisión de estos elementos a los hijos sea un aspecto central del proceso migratorio. Sin embargo, he de insistir en que esta reproducción tiene un carácter más productivo que reproductivo, y eso se desprende de la gran adaptabilidad de los marroquíes en Madrid. Los trabajos de Joan Lacomba (2001) han mostrado cómo las prácticas religiosas se han readaptado al nuevo contexto, pero también las relaciones basadas en el género o en la edad. En este sentido, Abad nos recuerda que *la identidad colectiva de las minorías étnicas inmigrantes no es un reflejo especular de la de sus orígenes. Nunca reproducen fielmente sus culturas autóctonas. Las identidades étnicas se construyen y reconstruyen a partir del juego dinámico tanto de las condiciones reales de su existencia, como de los procesos cognitivos y afectivos con que se justifican y elaboran. La identidad étnica no es consecuencia del aislamiento, sino resultado de una estrategia en el curso de la cual las fronteras son continuamente redefinidas* (Abad, 1993b: 39). Hay incluso tradiciones que nunca se habían practicado antes y que nacen en el nuevo contexto, aunque no se articulen todas las veces como reivindicaciones identitarias.

(HV-1, hombre marroquí de edad media) En casa llevo chilaba, estoy cómodo. En Marruecos nunca llevaba chilaba, sólo alguna vez si iba a la mezquita.

Además de estos mecanismos y de estos espacios de reproducción de la identidad colectiva, existen otros lugares en los que se puede vivir con normalidad, siendo y mostrándose marroquí. Son lugares en los que se pasa desapercibido, pero en los que además se puede ser visible, como la facultad de filología árabe. La mirada de los otros es menos coercitiva, lo que hace que algunas chicas decidan matricularse para entrar en el mundo universitario a través de estos estudios. Pero no solo son lugares refugio, como Lavapiés, sino espacios en los que se puede recuperar la cultura y, a la vez, entrar en el mercado laboral español sin la necesidad de perder esos símbolos o esos elementos que para el individuo son

importantes. Es una manera de transformar la visibilidad del colectivo marroquí introduciendo ciertas diferencias en ámbitos del espacio público español que generalmente están reservados para la población autóctona, pero también de producir una identidad colectiva marroquí. Durante el trabajo de campo hice dos entrevistas a dos chicas en la Facultad de Filología Árabe de la UCM, una de ellas llevaba velo, y afirmaba, como recojo a continuación, que estudiaba árabe para poder trabajar y no tener que quitarse el velo, pero además era una manera de no perder su cultura.

(E-9, joven marroquí universitaria que lleva velo) ¿TRABAJAS ADEMÁS DE ESTUDIAR, O HAS TRABAJADO ALGUNA VEZ?

No, y **he elegido filología árabe para eso, para trabajar en un terreno que no me exija quitarlo.**

¿O SEA QUE ESO LO HAS PENSADO?

Sí, sí, ha sido una de las diferencias, porque a mí eso de llegar al trabajo y quitarlo y luego al salir... no lo veo coherente. Estudié filología árabe primero porque lo he dejado de pequeña y quería retomarlo, porque es mi lengua y es una vergüenza que no sepas tu lengua, y además para trabajar más tarde y que no te exijan quitarlo, porque en lo que estás trabajando gira en torno a esto.

En el proceso de recreación de la cultura son muchas las características sociales que perduran o que tratan de ser revividas en la sociedad de recepción, a pesar de las inevitables mutaciones, adaptaciones, revisiones, contraposiciones, influencias y de que a veces estas recreaciones son insostenibles en el nuevo contexto social. En este juego dialéctico de adaptación, recreación, situaciones relacionales como el género, la edad, o el origen étnico, también se recrean en la sociedad de origen. De este modo, a pesar de que desde fuera, desde la sociedad de recepción se tiende a homogeneizar a los inmigrantes por su lugar de procedencia, a dotarlos de una cultura sin fisiones y a distinguirlos y englobarlos a partir de estereotipos que son más o menos visibles, los individuos inmigrados se sienten diferentes a otros individuos inmigrados de su misma procedencia o englobados en su mismo grupo étnico (Santamaría, 2002; Ben Jelloun 1996; Garreta 2003). Estas diferencias van desde lo individual, esto es, la identidad propia, la diferenciación respecto a otros, hasta lo grupal, el sentirse perteneciente a un grupo que no es el que desde la sociedad de recepción se construye.

Un caso claro de diferenciación étnica o de reelaboración de las diferencias étnicas, como comentaba hace unas páginas, es la que se produce entre marroquíes bereberes y marroquíes árabes. Si bien, en este caso, aunque los individuos siguen apelando a un origen étnico distinto y diferenciable, no es habitual que se mantengan los estereotipos culturales o que haya desencuentros en la sociedad de recepción. Lo que suele suceder es que la identidad bereber se solapa con la identidad musulmana o con la marroquí, por lo menos a efectos prácticos, tanto desde fuera, como por los mismos actores.

(E-3, mujer joven marroquí bereber que trabaja en una asociación) OTRA COSA QUE TE QUERÍA DECIR ES QUE HABLAMOS CON UN CHICO Y NOS COMENTABA LAS DIFERENCIAS ENTRE BEREBERES Y ÁRABES, ¿ESO SE VE EN LA ASOCIACIÓN O EN EL BARRIO?

No sé, yo soy bereber, por ejemplo, pero no tengo ningún problema. Hay gente, hay personas y personas, hay personas demasiado cerradas, personas que te ven como que no eres árabe, que eres poca cosa. Por ejemplo, aquí en la asociación hay gente mezclada, tenemos a gente de Fez, que es árabe, gente de Casablanca y gente de Alhucemas que somos bereberes y estamos trabajando muy bien, sin ningún problema. A lo mejor cada uno con su identidad, con su cultura.

(E-5, joven universitaria marroquí) No a nivel social, a nivel cultural, las cosas de las que hablar. Es muy distinto porque la mayoría son bereberes, hablan en rifeño y yo no hablo el rifeño, como no hablas no eres de nuestro grupo.

Son muchos los lugares, los momentos y los mecanismos que facilitan o posibilitan la reproducción y la producción de la identidad colectiva de los marroquíes, en este capítulo he mostrado alguno de ellos, principalmente los que dan cohesión grupal y que tienen, por tanto, una función colectiva muy reconocible. Sin embargo, de la misma manera que he afirmado que las identidades individuales y colectivas en la época global ya no responde a los paradigmas de la modernidad y cada vez son más plurales y contingentes, en las siguientes partes del texto intentaré mostrar otros mecanismos, tal vez menos reconocibles, articulados a través de procesos de subjetivación, que también son fundamentales para

comprender los recorridos de inserción social de los marroquíes en Madrid, y que aunque muchas veces partan de acciones individuales tienen una influencia directa en lo colectivo.

Parte 3.

IDENTIDADES EN CONFLICTO. PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN Y DESUBJETIVACIÓN.

3. 1. Identidad colectiva, alteridad y conflicto.

En la parte anterior se mostró cómo la identidad colectiva depende de la definición que nos damos a nosotros mismos como pertenecientes a un grupo determinado, de la identidad de los otros; incluso cuando no se produce un encuentro real entre individuos y colectivos la construcción del yo se hace por oposición, a partir de elementos extraídos de la historia, del imaginario colectivo o de las nuevas informaciones, ideas, gustos, etc., que nos llegan a través de las redes globales de comunicación. La psicología social nos ha enseñado que nos definimos en oposición a otras personas y a otros colectivos, por lo que la identidad colectiva es impensable al margen de la alteridad. En los contextos multiétnicos esta alteridad se refuerza a partir de la interacción social, por lo que en los espacios translocales van a surgir conflictos simbólicos o reales entre las distintas identificaciones colectivas y categorizaciones sociales.

Alfonso Pérez-Agote en su libro sobre las raíces sociales del nacionalismo vasco (2008: 39-41) afirma que todo conflicto social plantea un problema de identidad colectiva y, al mismo tiempo, distingue entre dos tipos de conflictos: el de dos identidades colectivas en disputa, que representaría cualquier tipo de conflicto social, y el que versa específicamente sobre la identidad.

El primer tipo de conflicto entre dos identidades es característico, por ejemplo, de los contextos multiétnicos contemporáneos. Por un lado, en la sociedad de recepción existe una identidad colectiva autóctona que ve peligrar su prevalencia ante la multiplicación de identidades sociales, y por el otro, también se puede constatar el intento de los migrantes de (re)editar su identidad. Con esto no quiero decir que exista una sola identidad autóctona o una sola identidad migrante, sino que a pesar de la multiplicación y contingencia de la identificación colectiva, lo cierto es que en los contextos multiétnicos se tienden a generar al menos dos grandes polos, entre lo que se produce una lucha simbólica, y en ocasiones real, por hacer prevalecer una de las dos identidades (también en sentido real o simbólico). Cuanto mayor es este conflicto más polarizadas e intensamente definidas estarán las identidades. Si pensamos en los capítulos

anteriores, se puede afirmar que compiten dos interpretaciones de lo socialmente deseado basadas en los esquemas de interpretación adquiridos durante la socialización primaria y secundaria. Estos conflictos identitarios son en realidad conflictos sociales, porque no se centran tanto en la definición en sí, sino más bien en una competición por recursos que se perciben como legítimos por los dos polos y que también tienen un carácter simbólico. Al hablar de socialización secundaria, en el sentido de que producimos la sociedad en lo cotidiano (Lamo de Espinosa, 2002: 10), y siguiendo a Pérez-Agote, la identidad colectiva no tiene por qué ser previa al conflicto, sino que puede ser el propio conflicto el que genere la identidad colectiva, y al mismo tiempo *esto no significa que toda relación de alteridad entre dos identidades sean conflictivas, sino más bien significa que toda relación conflictiva lleva la existencia, anterior o en gestación, de las dos identidades* (Pérez-Agote, 2008: 40).

El segundo tipo de conflictos se produce cuando la identidad es problemática en sí misma, cuando una identidad es cuestionada o negada socialmente. Pérez-Agote utiliza el caso del nacionalismo vasco y del nacionalismo español para justificar analíticamente este tipo de conflicto, que también es un conflicto social. En este caso se trata de dos grupos que compiten por un recurso simbólico, aunque también puede ser físico, la definición de lo que es España y de lo que es el País Vasco, y de lo que son los vascos y lo que son los españoles, pero que tiene fuertes implicaciones políticas y de legitimación de poder (Pérez-Agote, 2008 : 41). Si en el caso anterior partimos de dos identidades en conflicto por unos recursos sobre su legitimidad social y que suele dar como resultado una jerarquización muy clara de las identidades, en este caso, una de las identidades quiere, por así decirlo, fagocitar a la otra.

En el caso madrileño se conjugan, en cierta manera, los dos tipos de conflictos identitarios. Por un lado, la identidad autóctona se pone en entredicho ante la proliferación de nuevas identidades. Esto tiene mucho que ver con la globalización, ya se quiebran los preceptos clásicos, los anclajes modernos de formación de la identidad, por lo que ciertas identificaciones pierden su centralidad ante la emergencia de colectivos que antes se encontraban en la

periferia social. Pero también debido a otros elementos característicos del sistema global, como la precarización del mundo laboral, la descentralización territorial o la internalización de las decisiones políticas. Esta centralidad se pone igualmente en entredicho debido a los fenómenos migratorios, también motivados por la globalización, y que diversifican, aún más, los elementos contingentes que configuran las identidades colectivas e individuales. En este caso se reifica una identidad autóctona que se sitúa en lo más alto de la jerarquía social y que representa lo que se supone que es característico de la sociedad de recepción, que es mejor o más válido que las nuevas interpretaciones de la realidad y las nuevas prácticas sociales, y que se está poniendo en entredicho con la inmigración.

Pero por otro lado, la identidad autóctona también cuestiona la identidad inmigrante, y concretamente la identidad “mora”. Si el nacionalismo español se forma a partir de la idea de la Reconquista y la unificación política y religiosa de los distintos reinos, no es de extrañar que la identidad mora sea negada en sí misma bajo preceptos parecidos a los que describe Pérez-Agote en relación con el nacionalismo español y el nacionalismo vasco. A nivel global, los musulmanes representan el peligro para lo occidental a través del orientalismo, y a nivel local, los moros representan el peligro para lo español, que se construyó precisamente a partir de la lucha contra “ellos” y su expulsión de la Península Ibérica. Se niega que España fuera en un tiempo también musulmana, puesto que la idea de España, la identidad española, es la antítesis de la identidad mora. En este sentido, no existe la posibilidad de jerarquización social de las identidades o una lucha por recursos sociales concretos, sino que se niega la plausibilidad de la identidad marroquí dentro del territorio español y desde luego, como parte de la identidad Española.

En el siguiente extracto se puede observar cómo estos conflictos se gestan a partir de múltiples elementos, tanto pasados, como futuros, que hacen referencia al proceso migratorio contemporáneo o a los conflictos globales, así como a relaciones pasadas o a cuestiones nacionales, y que son percibidos y recuperados por los entrevistados.

(E-11, hombre marroquí que trabaja en asociaciones de ayuda al inmigrante) ¿Y POR QUÉ CREES QUE EXISTE ESA PERCEPCIÓN?

Entre España y Marruecos existe una historia de amor y odio desde hace mucho tiempo, desde tiempos de Al Ándalus, y a esto se le añade el mito del moro. Es que hay mucha historia común por detrás, está el moro amigo, el moro enemigo, y ahí te remito a varios documentales que han hecho sobre la materia, el libro de Eloy Martín González que se llama La imagen del magrebí en España, que es un libro muy interesante, recoge toda la iconografía, desde fotografías, cuadros, viñetas, y los ha publicado en un libro donde aparece como la historia de esta relación entre España y Marruecos que ha quedado plasmada además en varios soportes gráficos. Todavía no está cerrado este conflicto. A esto se han ido añadiendo problemas puntuales, o eternos como la inmigración ilegal, aunque hoy día las pateras salen de otros países, pero antes era desde Marruecos, desde el Norte o desde la costa Atlántica. El tema del narcotráfico también y luego, pues claro, la población marroquí siempre está en el punto de mira. En una época recuerdo muy bien que los medios de comunicación habían empezado una campaña, por así decirlo, contra todo lo que es marroquí. Cuando hay un hecho aislado de un marroquí que ha hecho algo malo directamente mencionan la procedencia de esta persona, no dicen que es un inmigrante o un ciudadano, dicen que es marroquí, la población autóctona lo subraya. El delito lo puede cometer alguien de Túnez, o un egipcio, pero cuando se menciona árabe a veces la gente piensa directamente en marroquí.

¿CREES QUE LA RELIGIÓN PUEDE TENER ALGO QUE VER?

Sí, también. Desde la época de Al Ándalus la cuestión religiosa ha estado siempre presente, y a esto si le añadimos los terribles atentados del 11 de marzo ya ha sido como la gota que ha colmado el vaso, y nos costó muchísimo como agentes sociales, como mediadores, como asociaciones y como estudiantes de origen marroquí de luchar, de dar la otra cara e intentar explicar a la población autóctona que no todos los marroquíes son así, y el tema religioso, la violencia política religiosa, también nos ha tocado en nuestro propio país, en Casablanca. Ahora creo que ya se ha cerrado este capítulo, más o menos, no está cerrado del todo, pero ahí seguimos trabajando. La lucha ahora de todos los árabes y los musulmanes es de dar la otra cara, y estamos a favor de un Islam europeo, como tú puedes ser musulmán yo soy musulmán y aquí no pasa nada. Y no criminalizar siempre cualquier persona, una mujer que lleve el velo, ¿sabes? Es que ha habido muchos problemas.

La situaciones extremas de negación de la identidad y de conflicto se producen tanto por parte la sociedad de recepción como por parte del colectivo

migrante marroquí. El racismo, que también es bidireccional, aunque prevalezca en este caso el de la sociedad de recepción (debido a su fuerza simbólica), es uno de estos casos extremos de conflicto que llevan a la negación de la identidad migrante e incluso a la del “otro” como sujeto. Desde el lado marroquí estos conflictos pueden producir otro tipo de identificaciones, reactivas, que ante la negación de la identidad utilizan la violencia como una forma de afirmación (o simplemente de salida), negando también al “otro” como sujeto.

En cualquier caso, y como dice Pérez-Agote (2008), el conflicto es solo una de las formas de la alteridad, y aunque estas dos formas conflictivas de relaciones entre la identidad autóctona y la identidad marroquí se dan en Madrid, en ningún momento pretendo decir que son los dos únicos tipos de relaciones. Del mismo modo que las identidades son plurales, las relaciones entre ellas también lo son. Pero también es cierto que en los contextos multiétnicos es donde se producen más situaciones de conflicto en torno a la identidad colectiva, ya que la sociedad de recepción experimenta la inmigración como una pérdida de un pasado mitificado que se expresa en su identidad nacional, y los migrantes, aún en situaciones de inferioridad, se resisten a perder o a no poder reeditar su identidad en el nuevo contexto. *Dos visiones de la realidad compiten entre ellas. Su eficacia social no depende de su mayor o menor objetividad científica sino de la fuerza social y del poder simbólico que tenga cada grupo. La eficacia social que significa la transformación de una de las verdades parcialmente mantenida en una evidencia social generalmente compartida, proviene, necesariamente, de la utilización de mecanismos sociales de difusión de la definición que sean suficientemente potentes para transformar una situación de conflicto irreducible en un principio generalmente aceptado de convivencia* (Pérez-Agote, 2008: 41).

A pesar de que existe una pluralidad de identificaciones y de relaciones interétnicas posibles, existe una visión de la inmigración más o menos generalizada en términos negativos, especialmente cuando nos referimos a la inmigración marroquí en la Comunidad de Madrid. Este discurso se fundamenta en unas categorías sociales que son comúnmente aceptadas, pero para que estas categorías definidas en términos de alteridad e inferioridad, además de existir un

anclaje histórico, tienen que ser reeditas en la cotidianidad. Es en este sentido en el que habla Pérez-Agote cuando dice que se pasa de una verdad parcial a una verdad compartida, debido a la fuerza simbólica y a la capacidad de difusión de este discurso o de estos mapas cognitivos.

3.2. El racismo como una construcción de élite. El migrante marroquí a través de la política y de los medios de comunicación.

La sociedad de recepción plantea la inmigración como un problema porque se difunde un discurso social que culpabiliza a los migrantes de muchos de los males de nuestra sociedad. Este discurso se centra en dos aspectos fundamentales: los inmigrantes no son útiles cuando no son económicamente productivos (Sayad, 1999, 2006) y los males de nuestra sociedad (económicos, pérdida de valores, violencia) son culpa de los inmigrantes cuyas culturas son eminentemente malas porque están menos evolucionadas, promueven valores retrógrados y están totalmente condicionados por una religión también eminentemente mala (Santamaría, 2002).

Si retomamos el análisis sociológico de la globalización y de la transformación de los referentes identitarios, se puede afirmar que la sociedad global adolece de sentido debido principalmente a la extensión de la economía global, que está cada vez más alejada del individuo y cuyo único propósito es extender el mercado y, por tanto, la influencia occidental al mayor número de lugares posibles. El primer objetivo es reducir al mínimo los costes y aumentar al máximo los beneficios, de este modo se busca establecer las factorías en los países donde la mano de obra es mucho más barata y más manipulable, y donde existen menos trabas arancelarias o menos restricciones medioambientales. La extensión de la economía occidental tiene repercusiones visibles tanto en los países occidentales como en los no occidentales. En el sur, los estados se supeditan a los requerimientos de las empresas transnacionales para que éstas establezcan sus sedes y enriquezcan así a sus sociedades (o a sus dirigentes) y, al mismo tiempo, se occidentalizan al entrar a formar parte del mercado global. Los países occidentales también se ven supeditados a estas lógicas que escapan del control del Estado nacional. La necesidad de ser competitivos y de no perder el carro de la economía global hace que los gobiernos vayan diluyendo las trabas que puedan frenar el crecimiento económico, desregularizando y desestabilizando el mercado de trabajo. El trabajo estable se convierte en un privilegio en las sociedades occidentales, máxime cuando la inmigración es utilizada como la mano de obra

barata, desregularizada y sumisa, lo que propicia que cada vez sean menos los derechos de los trabajadores y más los beneficios de los empresarios.

Sobre el triunfo del capitalismo tardío se ha escrito mucho y muy bien desde finales de los 80', por lo que mi intención es no profundizar más en la lógica económica del sistema global, sin embargo, lo cierto es que estos análisis vuelven a cobrar fuerza con la crisis económica y financiera en la que está inmersa Occidente desde 2007. El sistema económico global no se ha puesto en duda, todo lo contrario, está viviendo una nueva edad de oro, ya que la crisis económica ha posibilitado la reducción aún más de los derechos laborales y el retraimiento del Estado de bienestar. Las tasas de paro aumentan día a día, y los mercados dictan cada mañana las políticas nacionales e internacionales. Los ciudadanos, occidentales y migrantes, han sido los grandes perjudicados con la crisis económica, mientras que las grandes fortunas no solo no han visto reducido su patrimonio, sino que éste ha crecido de una forma sostenida³⁸. Lo más relevante de todo esto es que los llamados recortes sociales han sido asumidos con bastante aceptación, ya que aunque haya habido grandes movimientos sociales como el 15M, de enorme relevancia sociológica, lo cierto es que la gran mayoría de los ciudadanos no se han movilizado ante la pérdida de derechos sociales más importante de las última décadas o, al menos, las protestas no han tenido la repercusión social esperada.

En el intento de extender a todo el planeta la economía global, que es en realidad la implantación del modelo estadounidense, surgen aliados y detractores en los países del Sur. Los aliados, independientemente del "grado de democracia" que hayan alcanzado, son considerados como fieles al modelo occidental y entran a formar parte de la sociedad global. Sin embargo, aquellos países que no posibilitan el crecimiento económico de Occidente, son considerados enemigos y son culpabilizados de los problemas de la sociedad global (violencia, terrorismo, pobreza).

³⁸ La brecha entre ricos y pobres, a través de las diferencias de renta en la OCDE, es la más alta en los últimos 30 años. (El País 11/12/11).

Esta división entre aliados y enemigos se sustenta sobre aspectos que en las sociedades occidentales son tenidos como socialmente indispensables, como la Democracia, los derechos humanos, la igualdad de la mujer. Hay todo un trabajo simbólico que surge desde las élites de los países occidentales, que para disimular guerras o situaciones de dominación (política y económica), o simplemente para esconder problemas propios de la extensión de este modelo de economía global, identifican los problemas sociales con las diferencias culturales o los grados de desarrollo de ciertas sociedades o colectivos. De un plumazo se disimulan las consecuencias negativas de la globalización y cuando éstas no pueden dejarse de lado, se construye un culpable personificado en el “otro”. La figura del chivo expiatorio ya fue descrita por Durkheim, cuando valorando el antisemitismo afirmaba que *cuando la sociedad sufre, experimenta la necesidad de encontrar a alguien a quien imputar el mal, y sobre él venga su decepción* (Wieviorka, 1992: 36).

Las teorías neoconservadoras y neoliberales³⁹ son los marcos teóricos que desde occidente plantean la extensión del modelo económico estadounidense enmascaradas en la extensión de la Democracia y de lo socialmente bueno, algo incontestable para las sociedades occidentales puesto que es la base de lo que comprendemos como social y políticamente deseable. Los *Think Tanks*, o los grupos de intelectuales que asesoran a los gobiernos occidentales, crean un discurso que hace incontestables sus afirmaciones, ya que apelan a la seguridad de los occidentales, al deber de luchar contra la tiranía y por qué no, al derecho de los occidentales de crecer y ser más fuertes, independientemente de las consecuencias sociales y medioambientales que se produzcan en su país o en los que van colonizando.

Las relaciones internacionales se formulan en relaciones culturales, o como decía Huntington más arriba, a través del choque entre culturas. Los males sociales están motivados porque hay ciertas culturas, especialmente la de los árabes (excepto la de los millonarios saudíes), que son malas por naturaleza y que tienen

³⁹ Todorov considera que el término neoconservador o neoliberal es erróneo y que debería utilizarse el de neofundamentalista: *son fundamentalistas porque reivindican un bien absoluto que quieren imponernos a todos, y son neo porque este bien ya no se define en relación con Dios, sino con los valores de la democracia liberal* (Todorov, 2008: 36).

como objetivo prioritario aniquilar a los occidentales y todos los logros que nuestra sociedad ha alcanzado (todos ellos eminentemente buenos). Se retoman las definiciones sociales etnocéntricas propias de la modernidad cuando se elevan a la categoría de universal los valores de la sociedad a la que pertenecemos.

Las relaciones locales se formulan también como relaciones entre culturas. Las culturas nacionales occidentales están viendo cómo pierden su fuerza y preponderancia en sus países ante las olas de inmigrantes que nos están invadiendo. La falta de trabajo, el encarecimiento de la vida, la reducción de las prestaciones sociales y la criminalidad, son consecuencias directas de la presencia de individuos con una cultura de origen que tratan de revitalizar en las sociedades de acogida en vez de asimilarse a la cultura nacional.

Lo que pretendo defender en este capítulo es que estas actitudes xenófobas, este racismo más o menos generalizado, basado en la supremacía de las diferencias por encima de la comunicación interétnica, la homogeneización cultural y la jerarquización de las identificaciones individuales y colectivas, es una articulación de carácter político, que responde a intereses políticos y que se articula desde una élite dominante y poderosa. Independientemente de que el encuentro con el “otro” pueda producir rechazo social, conflictos y negociaciones, desde el ámbito político el discurso de rechazo a la inmigración y al Islam se utiliza con intenciones electorales o para justificar el retraimiento del Estado de bienestar. El rechazo al igual que la simpatía son socialmente contruidos (Müleer y Tuckfeld, 1994: 278), en este caso, por una élite dominante. Pero como afirma Bourdieu (Álvarez Benavides, 2005a), para que todo esto sea comúnmente aceptado, tiene que haber un fuerte goteo simbólico que haga incontestables estas premisas. El poder simbólico del discurso reside en el amplio elenco de esferas del que emana la creación social del otro, del inmigrante, y su culpabilización.

Van Dijk (2003: 29) denomina a esta construcción racismo de élite. Son las esferas altas de la sociedad las que por omisión o por motivos programáticos difunden socialmente la culpabilización de los inmigrantes.

Los partidos políticos construyen la inmigración como problema porque es rentable. Ya no es una cuestión ideológica, no importan derechas o izquierdas para culpabilizar al inmigrante, tampoco son necesarias grandes construcciones discursivas, de hecho, cuanto más sencillo es este discurso, cuanto más populista, más efectos va a producir, es decir, más votos. En esta carrera por el poder son más fácil y tienen mucha mejor acogida los discursos populistas que eluden la raíz de los problemas sociales, que descansan en la injusta repartición de las riquezas (Soaka Kingolo, 1994), que abordar en profundidad un problema social mucho más complejo. La entrada de inmigrantes ocasiona, en primer lugar, un importante gasto para las sociedades de recepción. Hay que crear un fuerte sistema de protección de fronteras (gasto en medios tecnológicos para estar protegidos ante la invasión de los inmigrantes –sistemas de vigilancia, radares, patrullas marinas, etc.-), aumentar el número de policías ante la progresiva criminalización de la sociedad, aumentar el gasto sanitario y crear servicios sociales propios para los inmigrantes, etc.; lo que lleva a reducir consecuentemente las prestaciones sociales para los nacionales. Todos estos gastos justifican la reducción del Estado social y sirven para culpabilizar a los inmigrantes de las carencias y de los procesos de anomia contemporáneos. El otro, personificado hoy en el extranjero, es identificado cada vez más como el verdadero culpable de la crisis del Estado de Bienestar. En el discurso de los habitantes tradicionales del barrio de Lavapiés se reconoce la pérdida de derechos sociales y la reducción de las prestaciones públicas, pero no se culpa al ayuntamiento o a la administración central, sino a los inmigrantes.

(GD-3, habitantes tradicionales de Lavapiés) P1. **Yo he perdido muchas cosas antiguas, muchas tradiciones**, y la gente se va perdiendo, no se va conociendo como antes, antes había un poco más de amistad entre mismos vecinos.

P2. Sí, la verdad es que todo el mundo se conocía, y ahora realmente conoces a cuatro, y que vive contigo en tu edificio. En eso sí ha cambiado bastante, la verdad, es lo que dice este hombre, que ha cambiado un montón.

P3. Yo no estoy de acuerdo, vivimos muy mal y cada vez peor.

(GD-3, habitantes tradicionales de Lavapiés) P3. **Está claro que la inmigración trae muchos beneficios pero a otras escalas, al pueblo nos destroza bastante. El nivel de vida que teníamos a principios de los 80' al que**

tenemos ahora es tremendamente inferior. Claro, hay muchísima más gente, los servicios no se modernizan, no se aumentan, y sólo tenemos promesas.

P1. También en el centro de salud una cosa muy importante es que hay mucha gente de inmigración, a la gente de Sudamérica se les entiende más o menos, pero chinos, árabes y gente así de raza negra que no tienen ni papa de español van al médico y no le entienden, y el médico tiene que ser mago para poder descifrar. Eso en qué nos repercute, pues cualquiera de nosotros que sabemos hablar castellano perfectamente y nos entienden, tenemos que esperar una hora, **eso repercute porque si hay mucha inmigración pues necesitan gente, traductores, etc., los servicios sociales,** no es solamente decirlo por la televisión.

P1. Estoy de acuerdo. Por ejemplo, si ahora va un español, un madrileño o una madrileña a pedir servicios sociales, que antiguamente te ayudaban con comida, con el aceite, vamos y si eres español o madrileño no te lo dan.

Paralelamente a esta culpabilización se omiten las utilidades implícitas en la inmigración. Por un lado no se confiesan los beneficios económicos, lícitos e ilícitos, que se obtienen, como el trabajo irregular o la flexibilización de la mano de obra, pero también el mantenimiento de la sociedad de consumo (los inmigrantes son nuevos consumidores y además ocupan un gran número de los trabajos pertenecientes al sector servicios). Pero sobre todo, se olvidan y se niegan las utilidades simbólicas de la inmigración, es decir, la configuración del inmigrante como chivo expiatorio, que sirve como desahogo político ante la progresiva reducción del Estado de bienestar. En el caso español, han surgido multitud de discursos, desde múltiples esferas, que abiertamente pedían la expulsión de los inmigrantes, ya que con la crisis económica se debe primar a los nacionales. Es, sin duda, una forma poderosa de desviar la atención sobre los verdaderos culpables de la crisis en España. Además en España los inmigrantes fueron fundamentales en el crecimiento económico tan espectacular de la última década, y a la vez los que más han sufrido la crisis económica. La regularización promovida por el PSOE que pretendía, entre otras cosas, que los inmigrantes sin papeles no fueran explotados laboralmente, y luego la crisis económica, han aumentado muchísimo el nivel de paro y desempleo entre los inmigrantes marroquíes. Las palabras del siguiente individuo son paradigmáticas al respecto, ya que afirma que sin papeles tenía más posibilidades de trabajar.

(HV-4, hombre de mediana edad infractor) ¿Y EN BARCELONA CÓMO VIVÍAS, QUÉ HACÍAS?

Pues antiguamente había...**estaba la cosa bien, sin papeles trabajas**, y todo...ahora muy mal.

Los medios de comunicación de masas son los canales por los que se difunde el discurso que culpabiliza a los otros de los males de nuestra sociedad. La lógica de los *mass-media* es la lógica de los partidos políticos y de cualquier empresa capitalista. La lucha por los beneficios económicos se traduce en la lucha por las audiencias -que producen estos beneficios-. Para conseguir estos objetivos cualquier excusa vale y lo que más vende es la crónica sensacionalista. Un discurso elaborado y contrastado, en el que no hay un único punto de vista y en el que se abordan con objetividad los sucesos que tienen que ser contados, resulta mucho más caro y tedioso que la crónica de sucesos. La imagen del inmigrante a través de los medios de comunicación ha sido ampliamente tratada por la ciencias sociales y las ciencias de la información, sin embargo, lo interesante es que en el trabajo de campo, los propios individuos, independientemente de su formación, afirmaban que las noticias que veían por la televisión o leían cuando se referían a los inmigrantes y concretamente a los árabes, eran negativas y tenían repercusiones directas en su cotidianidad.

(EG-1, marroquí recién llegado y traductor marroquí) P1. Ahora la información de televisión que hacen de Irak y Pakistán y Afganistán. Es que la televisión, los reportajes, esos que hacen, por ejemplo, los americanos y británicos es que sacan la gente árabe no quieren como están.

P2. No quieren esos reportajes sobre los árabes.

P1. Sí, sí, no querer como esto.

2. Por ejemplo, más o menos él decir, que hay veces que la noticia llega falseada o tal y eso afecta mucho e indigna mucho a los árabes. Se habla muy mal de los árabes, eso crea una tensión muy grande entre autóctonos e inmigrantes.

(E-6, hombre marroquí que lleva 12 años en España) Porque **en la tele hablan de invasión**, de todas las pateras que llegan, pero nunca sale todos los latinos que vienen en avión, además de los africanos, y autobuses.

(EG-3, matrimonio de jóvenes marroquíes) En el periódico, en la televisión, no hay buenas ideas acerca del Islam, **se suele tratar mal ideas como llevar pañuelo.**

(HV-2, hombre marroquí que trabaja en un banco) Marruecos es el país árabe con más libertades, es como España, también porque está cerca de Europa, y porque se ve la tele de aquí. Las mujeres tienen libertades. Aquí es que se saca lo peor de Marruecos, pero allí la mayoría de las chicas no llevan velo, van a la playa, su chico les recoge en la moto del instituto, se ponen bikini, hacen su vida, van a la discoteca, **no sé por qué no sacan esas cosas de Marruecos, solo sacan lo chungo.** Es que yo no veo diferencias con las chicas que están en España.

El miedo y la inseguridad son uno de los mayores botines en la lucha por las audiencias. La violencia callejera, las luchas étnicas, los conflictos raciales, el terrorismo, siempre presentes en nuestras pantallas, producen un doble efecto: por un lado, la propagación de la sensación común de que nos encontramos frente a un entorno hostil, salvaje, lleno de odios y de inseguridades y, por otro, la banalización de la violencia. Todo ello para crear un mensaje fatalista imponiéndonos una filosofía pesimista de la historia y fomentado así los temores xenófobos y la obsesión por la seguridad. El riesgo se convierte en una fuente de inestabilidad de la sociedad (Beck, 2002). Ese riesgo se asocia en España a los marroquíes, que además de inmigrantes tienen una religión que tiende al radicalismo. Este punto también es confirmado por varios de los entrevistados.

(E-5, joven universitaria marroquí) ¿A TI TE DUELE COMO MUSULMANA?

Claro, porque **a cualquier persona cuando le dices que eres musulmana lo primero que piensa es en el terrorismo.** El terrorismo es lo peor para nosotros, porque la gente lo que recibe, ve los informativos todos los días, y o tiene sus ideas o reacciona así.

En referencia a este discurso fatalista, Bourdieu (1999, 2001) reflexiona especialmente sobre el tratamiento informativo de los procesos de inmigración en Europa. Se refiere concretamente al caso francés en relación con la inmigración argelina – ampliamente tratado en *La misère du monde* (1993) - aunque sus conclusiones son fácilmente reconocibles y evidenciables en otros países como

España. Un ejemplo claro es el empleo generalizado del término clandestino o ilegal para denominar a aquellos inmigrantes que no tienen papeles, haciendo que por falsa metonimia se identifique a estas personas con los delincuentes, y a sus actuaciones en el país de acogida con actividades delictivas, es decir, ilegales o clandestinas.

(E-4, presidente de una asociación de vecinos) Cuando la famosa banda del pegamento había cualquier atraco y rápidamente había 25 cámaras de televisión y 25 periodistas diciendo lo que ocurría aquí. Era un grupo de menores (marroquíes) delincuentes que alteraron bastante la tranquilidad del barrio. (...) Cuando el 11M lo vivieron los marroquíes como unos vecinos más, lo que **sí estaban hasta las narices era de los medios de comunicación, de que estuviesen aquí, porque veías un marroquí y pensaban que era un terrorista.**

Otro ejemplo es la indiferenciación que se hace en el empleo de términos como musulmán, Islam, islamista, extremista, integrista, metidos todos en el mismo saco y favoreciendo exclusivamente la extensión del racismo y la xenofobia, así como el agravamiento de los problemas sociales para los inmigrantes y para los nacionales. Un buen ejemplo es la película *Fitna* de Geert Wilder de 2008 en la que para sustentar sus ideas de deportar a los “terroristas callejeros marroquíes” o prohibir el Corán, recogía suras coránicas y los entrelazaba con atentados terroristas. Se refiere al Islam como una religión eminentemente mala cuyo objetivo es destruir Occidente y que está invadiendo Europa. La película se resume bien en su última frase: *pon fin a la islamización, defiende nuestra libertad.*

El término *maghrébins* en Francia se utiliza indistintamente para poblaciones que se diferencian fuertemente a través de oposiciones nacionales (argelinos, tunecinos, marroquíes) o lingüísticas (árabes, bereberes); en España ni siquiera hacemos una referencia a una región, porque para nosotros lo mismo nos da que el inmigrante venga de Marruecos, Irán, Pakistán o Turquía, son todos moros si son musulmanes.

De este modo, los medios de comunicación, al servicio de los políticos, culpabilizan a los sectores más vulnerables de los excesos de sus políticas de recorte social en el ámbito nacional y de carácter imperialista en el internacional, y de sus consecuencias desastrosas; los inmigrantes son los responsables del tráfico y consumo de drogas, del aumento de la delincuencia y la inseguridad ciudadana, de la precariedad laboral y el aumento del paro, etc. Reproducen el discurso oficial sin cuestionarlo ni criticarlo, y lo que es peor, en los últimos años especialmente en España y concretamente en Madrid, son los propios medios de comunicación los que articulan el discurso racista que luego utilizan los políticos. Como decía, estas prácticas racistas por parte de los medios de comunicación se hacen por afirmación o por omisión, y más allá de que hayan sido investigadas y descritas desde las ciencias sociales, durante el trabajo de campo ha sido un tema que ha surgido de una manera generalizada.

(E-5, joven universitaria marroquí) Ese es un punto importante, los informativos. Cuando un marroquí roba, las 24 horas están con que un marroquí roba, cuando hay algo bonito, **cuando una mujer marroquí ganó el premio de Cataluña de literatura, nadie la mencionó**, porque es marroquí y eso es positivo. Pero cuando un marroquí mata o roba, todo el mundo habla de eso, siempre sacan lo negativo, eso me toca más.

El fenómeno inmigratorio se magnifica (Van Dijk, 2003; Santamaría, 2002), se utilizan metáforas acuosas (avalancha, olas, torrentes) que sugieren peligro (necesidad de contención) y que, por otra parte, contribuyen a la naturalización del fenómeno. Otra de las contribuciones de los medios de comunicación a la construcción social de la inmigración es la homogeneización de las culturas inmigrantes (Ben Jelloun 1996: 30-33, Santamaría 2002: 140-152, 1994: 213; Iniesta 1994: 198). Las culturas de los inmigrantes se reducen a ciertos rasgos llamativos (velo, ramadán) o especialmente conservadores o repudiables (ablación del clítoris), que se hacen extensivos y universales para todos los individuos de esa procedencia cultural o religiosa. También hacen referencias constantes a la religión, que al igual que la cultura es asumida por el inmigrante de forma irreflexiva.

La mujer inmigrante, especialmente la musulmana, es presentada como un sujeto sin capacidad de acción, que tiene que ser protegida puesto que está determinada por la cultura de su padre y de su marido. Todo ello beneficia a la naturalización del fenómeno: los inmigrantes viven en esas posiciones de desigualdad por motivo de su cultura, y tienen ellos mismos la culpa de su marginación porque no quieren asimilarse a la cultura receptora (Abad, 1993b: 35).

Lo más problemático de este tipo de discursos, como nos recuerda Enrique Santamaría (1994b: 208), es que la prensa a través de la enunciación de un discurso sobre la inmigración alumbra el propio fenómeno migratorio. No sólo informa, es parte fundamental en la construcción de la imagen del inmigrante. Lo que resulta aún más insidioso es que este discurso es negado y se muestra a la sociedad de “acogida” como una comunidad solidaria. No sólo no se considera que el discurso que articulan sea racista, sino que la sociedad en sí misma tampoco lo es y los brotes de racismo son excepciones de la ultraderecha.

Todo este goteo simbólico tiene sus consecuencias en la sociedad civil, tanto en los nacionales como en los inmigrantes. La inmigración, especialmente la musulmana, se convierte en un problema social presente en la vida cotidiana.

Van Dijk (2002: 20) justifica la presencia del racismo en la sociedad española por motivos históricos. Para este autor el racismo está presente en nuestra sociedad desde los Reyes Católicos. Yo he tratado de explicar esta particularidad histórica, y creo que hay elementos esenciales que muestran nuestro especial rechazo a los musulmanes, pero más concretamente a los marroquíes, que es la imagen prototípica del inmigrante malo. Es cierto que en España se sigue hablando de Reconquista en los ámbitos no académicos y es cierto que la construcción de España sigue teniendo un carácter místico para un número muy importante de la sociedad. Sin embargo, a pesar de notables excepciones de la derecha más xenófoba española, este argumento no se suele esgrimir dentro del discurso político (a excepción del ex presidente Aznar), probablemente porque sea fácilmente contestable. En todo caso sigue siendo un elemento poderoso en el

imaginario español y madrileño, al que se le añaden otros componentes contemporáneos, como el terrorismo o la delincuencia. La identidad mora articulada desde la sociedad española es precisamente esto, una amalgama de elementos pasados y presentes, históricos y contemporáneos, locales y globales. Las actitudes racistas generalmente suelen formarse a partir de toda una colección de prejuicios.

También existen otras prácticas racistas mucho menos elaboradas, que se basan directamente en la primacía natural de los nacionales cristianos blancos sobre cualquier otro colectivo. El siguiente extracto es una muestra clara de desubjetivación, no se trata al “otro” como a un individuo, sino como parte de un colectivo que es inferior.

(E-5, joven universitaria marroquí) ¿PERO ALGUNA VEZ TE HAN DICHO ALGO POR LA CALLE?

Sí, sí, muchísimo, a mi madre muchas veces sale sola por la calle y ella no entiende, pero dice que le dicen cosas malas, me dice que le han dicho algo que no entendía pero que encima le miraban con una cara. Una vez en el metro subimos las primeras y al sentarse mi madre **le dijo una señora que no se tenían que sentar, que tenían que sentarse ellas, les dije que por qué, porque somos españolas y tenemos la prioridad de sentarnos antes. Mi madre se quedó fatal.**

En la primera parte del texto hablé de la configuración de la raza durante la modernidad, y en la segunda de la formación de la identidad española en oposición a la identidad musulmana. En este sentido es interesante abordar el papel de la modernidad en la formación de las justificaciones sociales del racismo de los últimos 150 años. Dentro de las ciencias sociales se ha generado un interesante debate sobre si las actitudes racistas contemporáneas derivan directamente de la manera en la que se construyó la raza, principalmente durante el siglo XIX. Es cierto que fue durante este periodo histórico cuando se fundaron las bases del racismo del siglo XX, pero es complicado analíticamente responsabilizar de los crímenes raciales que se han cometido durante los últimos cien años a los científicos sociales del siglo XIX. El racismo fue acuñado como término ya en el siglo XX, en el periodo de entreguerras, sólo después de la IIGM y después del

descubrimiento de los horrores del nazismo (Wieviorka, 1992). Es por esto que autores como Todorov (1991: 115-120) han diferenciado las teorías racialistas del racismo. La doctrina racialista responde a planteamientos ideológicos y el racismo a una actitud o en un comportamiento que se caracteriza por el menosprecio u odio a personas que poseen características físicas bien definidas y distintas a las propias. Los principios sobre los que se sustenta el racismo como ideología, el racialismo, son:

- creen en la existencia de razas, es decir, de agrupaciones humanas cuyos miembros poseen características físicas comunes.

- consideran que hay una continuidad entre lo físico y lo moral, que además de cualidades físicas comunes tienen otro tipo de características morales que se corresponden con la raza o con las variaciones raciales y que equivaldría a la división del mundo en culturas.

- la acción del individuo depende en gran medida de la acción del grupo racial cultural (esto es, grupo étnico). Son teorías que descartan la ideología individualista en favor de la psicología colectiva.

- existe una jerarquía única de valores. Para el racialista no sólo hay razas diferentes, sino que unas son superiores y otras son inferiores. La escala de valores se articula en torno al etnocentrismo, la raza superior suele coincidir con la etnia a la que pertenece el autor racialista.

- esta jerarquía legitima el sometimiento de las razas inferiores, en algunos casos su eliminación. Se extrae un juicio moral del conocimiento y del estudio de las razas que justifica las posiciones de inferioridad y las actuaciones de la raza superior (a veces configurada como mayoría) sobre la inferior (minoría)

En cualquier caso, no se puede obviar que el racismo europeo se fragua a partir del encuentro con el “otro” (Wieviorka 1992: 34), ya que es precisamente la necesidad de construir al hombre europeo la que hace que se busque al hombre

primitivo, subdesarrollado. Pero tampoco podemos culpar a los intelectuales de hace dos siglos de los acontecimientos que llevaron a la eliminación sistemática de los otros y, quizá, ni siquiera, de la justificación de su rechazo.

Verena Stolcke (1992, 1993, 1994) ha analizado también el nuevo racismo que impera en nuestras sociedades, diferenciándolo del racismo clásico de origen decimonónico. Según esta autora podemos distinguir dos tipos de racismo: el clásico y el contemporáneo. El origen de este racismo contemporáneo, que esta investigadora define como fundamentalismo cultural, se da en el pensamiento de la derecha inglesa y francesa de los años 80. En Gran Bretaña el *thatcherismo* comienza a atribuir las tensiones sociales a la presencia de inmigrantes con culturas extranjeras más que al racismo. Se hipervalorizan las diferencias, se homogeneiza la cultura y se toma lo propio como medida de lo bueno. En Francia la derecha también se adhiere a este racismo de la diferencia, exaltando la esencial e irreducible diferencia cultural de las comunidades de inmigrantes no europeos, cuya presencia se condena porque amenaza la identidad nacional laica y republicana.

El fundamentalismo cultural condena el mestizaje por la supuesta preservación de la identidad bio-cultural original, mientras que el racismo de la desigualdad, el clásico, establece que el otro es inferior. El fundamentalismo cultural afirma que las diferencias culturales son inconmensurables y que las relaciones entre las diferentes culturas son inevitablemente hostiles al ser los hombres eminentemente etnocéntricos. No considera al otro como inferior, o no apto, sino que cree imposible la relación con él por el bien de ambas partes y de sus culturas. En lugar de ordenar jerárquicamente las culturas, el fundamentalismo cultural las ordena en el espacio, cada una en su sitio.

Ambos racismos naturalizan al otro, uno le excluye para mantener su identidad puesto que es lo normal preferir conservar lo propio que lo ajeno y, el otro, le considera inferior por naturaleza, por lo que justifica su posición de inferioridad en la sociedad.

Michel Wieviorka (2008: 292) afirma que este racismo culturalista coincide con crisis económicas y sociales que despierta la reacción de los habitantes tradicionales a través de la reificación de identidades culturales o nacionales, así como con la demanda de reconocimiento de identidades particulares, también culturales, por parte de colectivos nacionales en inferioridad social y de colectivos migrantes.

La explicación biologicista, que superpone el carácter biológico antes que el cultural y social, se mantiene en algunos autores contemporáneos como Van den Berghe [1978 (2002)]. Para Van den Berghe, las sociedades humanas, al igual que las animales, se caracterizan por el interés de sus individuos por reproducirse. Los sentimientos étnicos se caracterizan por una tendencia genética a favorecer a los propios en detrimento de los extranjeros. Tanto los animales como los individuos, tienden a favorecer a su entorno más inmediato, esto es, la familia. Así surge la selección familiar. La coacción es otra de las características de las sociedades humanas, e implica el uso de la fuerza para el beneficio propio. La etnicidad y la raza son para Van den Berghe prolongaciones del lenguaje del parentesco y, por lo tanto, los sentimientos étnicos y raciales deben ser tenidos como una forma amplia de selección familiar. La etnicidad aparece como un rasgo irreductible y universal del comportamiento humano y el parentesco como la matriz sobre la que se sostiene la etnicidad. La etnicidad sería una forma de maximizar los intereses individuales.

Hay tres mecanismos de sociabilidad humana: la selección familiar, la reciprocidad y la coacción. Los grupos étnicos y raciales inspiran nuestra lealtad incuestionable porque son, de hecho, o al menos en teoría, superfamilias. Sin embargo, las relaciones raciales y étnicas, no son sólo relaciones de cooperación y concordia dentro de grupo, son relaciones de competencia y de conflicto, igualmente importantes entre los grupos. Mientras las relaciones intragrupalas las dicta fundamentalmente la selección familiar, ya sea real o putativa, las relaciones intergrupales son normalmente hostiles (Berghe, 2002: 222).

Ante estas dos orientaciones, una biológica y la otra eminentemente culturalista, es fundamental no ser reduccionistas y simplificar el fenómeno del racismo o del rechazo cultural. Wieviorka refleja muy bien la complejidad de las articulaciones racistas contemporáneas cuando afirma que: *una consecuencia de la imbricación de temas sociales, culturales y naturales que se observa en la cuestión de la diferencia cultural es que el riesgo de deslizamiento o aproximación semántica es constante, incluso en las ciencias sociales. Esto es especialmente cierto a propósito del racismo, a menudo mezclado con el miedo o el odio a la diferencia cultural. Por eso, el concepto de racismo cultural, que ha hecho su aparición en los años 70', debe ser examinado con circunspección. Este concepto, que implica también a veces en la jerga especializada las expresiones de racismo diferencialista o neorracismo, propone ver las expresiones contemporáneas del racismo un fenómeno procedente ante todo del rechazo de la alteridad cultural. La reducción del racismo a la cultura debilita el alcance del fenómeno, ya que olvida que se arraiga y se desarrolla en el curso de procesos que también son sociales y lo libera de las referencias de la naturaleza que de hecho afloran bajo el discurso de la diferencia cultural* (Wieviorka, 2004: 290-291).

Mi tesis central, como decía, es que el racismo contemporáneo, que es de carácter institucional o incluso ideológico (Da Silva Gomes, 1994), permea todas las capas sociales, y que es el propio sistema político el que necesita una cuota aceptable de racismo para su correcto funcionamiento (Manzanos, 1994), ya que con la figura del chivo expiatorio se dejan de lado las tensiones propias de nuestro sistema occidental. De este modo, el racismo no es algo extraño, ocasional, sino característico de nuestra sociedad. Wieviorka (2008: 288-290) no está de acuerdo con la descripción del nuevo racismo como institucional porque de esta manera se exonera, en cierto modo, a los individuos que actúan de una manera racista. Para Wieviorka el racismo clásico tenía un carácter más ideológico porque partía de las justificaciones científicas que describían las cualidades de unos individuos y los defectos de otros. El racismo contemporáneo es más difuso, más velado, menos implícito, y en vez de producirse en las altas esferas, tiene su contexto de acción en las discriminaciones cotidianas. Estas discriminaciones se producen en el trabajo, en la escuela, en el acceso a la vivienda, y son las manifestaciones del nuevo

racismo. Además este racismo, aunque es eminentemente culturalista, puede incluir el rechazo a partir de aspectos físicos (Wieviorka, 2008: 292-303).

En este sentido, yo no pretendo recuperar el análisis estructuralista y estoy totalmente de acuerdo en que son los individuos en sus prácticas cotidianas los que deciden actuar de una manera racista o no. Sin embargo, también considero que las élites dirigentes articulan un discurso de culpabilización del inmigrante que tiene objetivos políticos y que es de carácter racista. Este discurso es útil para estas clases dominantes y por eso se difunde, para que tenga la mayor aceptación posible, independientemente de que cada individuo sea responsable de sus actitudes y actuaciones. Precisamente la cualidad de este racismo es que pasa desapercibido y que tiene una alta cuota de aceptación social, porque no basa su rechazo al otro en cuestiones generalmente físicas, que ya han sido contestadas y rechazadas por la gran mayoría de la sociedad, sino en cuestiones culturales que actúan en el nivel de la cotidianidad. Un discurso que hablara de la inferioridad racial de los árabes sería rápidamente rechazado, sin embargo, un discurso que suavice los aspectos físicos (aunque tenga un mínimo anclaje en ellos) y que afirme que las prácticas culturales de los árabes cuestionan nuestra identidad nacional, pero sobre todo degradan nuestra calidad de vida, tendría una gran aceptación. Aún más, si este discurso no es articulado desde la clase dirigente y las prácticas racistas se articulan exclusivamente en el ámbito cotidiano, los partidos políticos utilizan este rechazo social con fines políticos y las políticas de los gobiernos occidentales, al menos del francés y del español, que yo conozco en mayor profundidad, no tienen como objetivo generalmente evitar las situaciones de discriminación, sino más bien aprovecharse de ellas.

Desde que comencé la tesis cada vez que ha habido elecciones generales, autonómicas y municipales, el tema de la inmigración ha sido un arma arrojada entre los distintos partidos políticos. Así, problemas y demandas que no existían en la sociedad madrileña o española, excepto en círculos radicales muy exclusivos, han articulado debates centrales en todas las elecciones.

Por ejemplo, las elecciones generales de 2008, en las que el Partido Popular iba detrás en las encuestas, se realizan en un periodo que coincide con el principio de la crisis económica y en el que durante los últimos años el sustento principal de la Seguridad Social española habían sido los inmigrantes. No existían grandes problemas de convivencia, el número de inmigrantes sin papeles había bajado a niveles históricos y el crecimiento económico basado en la construcción y en la mano de obra inmigrante había mejorado la imagen social de los nuevos habitantes. No existía un debate en torno al velo, no existía un debate en torno a la confesionalidad del Estado, ya que además el Partido Popular recibía el apoyo de la comunidad musulmana en su intento de mantener la religión dentro de la enseñanza obligatoria. Incluso Rajoy, el líder del PP, apareció en una fotografía con la primera concejala que llevaba velo y que encima era de su partido. Sin embargo, durante la campaña electoral propuso un contrato de integración (ABC 06/02/08), algo que jamás había sido planteado en España, ni siquiera por su partido, abriendo un debate de influencia francesa en un contexto que nada tenía que ver.

Respecto al debate sobre el velo, en Madrid en los últimos 10 años solo ha habido dos casos de conflictos de niñas que llevaban el velo a clase y que fueron obligadas a quitárselo o que tuvieron que irse del colegio porque no quisieron quitárselo. En el resto de España ha habido también pocos casos en el que el uso del pañuelo haya creado un conflicto social (El Mundo 24/04/10). Sin embargo, el seguimiento de los medios de comunicación fue excepcional cuando se produjeron estos dos casos, días enteros siguiendo la noticia paso a paso, persecuciones a los individuos implicados, entrevistas a imanes, a expertos franceses en la materia. Lo más destacable es que el seguimiento de la noticia no se produjo sólo a través de los informativos o de los debates de carácter político, sino que apareció en programas del corazón e incluso deportivos (con imágenes de la selección femenina de fútbol de Arabia Saudí, que juegan con velo). Por supuesto los políticos no podían perder la ocasión de coger algunos votos; el mismo líder que salía en fotografías con la primera concejala velada, proponía aplicar la *ley stasi* en nuestro país, y así sacar el velo del espacio público (Público 12/02/08). Una ley que deriva de una interpretación del sistema laico republicano francés pretendía ser promovida por el mismo partido y el mismo líder que en esos momentos

defendía la religión como materia obligatoria y evaluable y la presencia de símbolos religiosos en los edificios públicos. No se pretendía la reflexión, conocer en profundidad la realidad de esas chicas, de sus creencias, de la de sus padres, del laicismo o de la gestión de las diferencias por parte del sistema político español, lo único que se pretendía era crear un debate lo más vacío posible, pero que a su vez apelara a los sentimientos más encarnados de nuestra sociedad (terrorismo, libertad, igualdad, valores universales).

Las encuestas del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) son un ejemplo claro de lo que pretendo explicar. Si acudimos al barómetro de abril de 2005 del CIS sobre las preocupaciones de los españoles podemos observar dos niveles de rechazo a los inmigrantes. Así, cuando se les preguntaba a los encuestados cuál consideraban que era el mayor problema de España, la inmigración aparecía en el tercer lugar, sin embargo, cuando les preguntaban cuál era el problema que más les afectaba, la inmigración aparecía en el puesto quince. La sociedad española manifiesta el rechazo a los otros porque es algo construido desde la élite, algo comúnmente aceptado, sin embargo, cuando nos referimos a una situación personal, la inmigración no aparece como un problema, pero sí cuestiones como el paro o el encarecimiento de la vida. La primera respuesta corresponde a un racismo discursivo, es la respuesta esperada, la que emana de los conocimientos que recibimos en nuestra segunda socialización, a través de todas las informaciones que nos llegan de los medios de comunicación y que son repetidas en el bar, en la oficina, con los amigos. Es, en cierto modo, una manera de dar cohesión al endogrupo. La segunda respuesta tiene que ver con lo cotidiano, con lo sentido, no se acude en este caso al discurso oficial porque bajamos al nivel del individuo y de sus relaciones interpersonales. En este caso la diferencia respecto al inmigrante es mucho menos acusada, porque no se habla como miembro “privilegiado” de un grupo preponderante en una sociedad, no hay una necesidad de afirmación frente a los otros y de denunciar la pérdida de lo propio.

Durante el trabajo de campo y en la observación participante he podido constatar estos dos niveles en los que se mueven los madrileños. Un buen ejemplo lo representa un grupo de discusión que realicé con habitantes tradicionales del

barrio de Lavapiés, que como decía es un contexto reducido y de formas arquitectónicas muy cerradas (calle pequeñas, pocas plazas, alta densidad de población, etc.) y con uno de los porcentajes más altos de inmigración de todo el municipio de Madrid. Estos habitantes tradicionales, cuando les preguntaba cuál era el problema principal del barrio, acudían rápidamente a la inmigración, y en concreto a la marroquí, pero cuando hablaban de cómo era su relación con los inmigrantes decían que buena.

(G-3, vecinos tradicionales del barrio de Lavapiés) P3. **Si es que ahora el problema es que estamos perdiendo la calle. Mi hijo no sale, pero los hijos de los inmigrantes sí salen**, y sus padres ni tan siquiera están en su casa, entonces se están apoderando de la calle. Y cuando la emigración viene muy bien, muy bonita, muy intercultural, aquí encantados de que venga todo el mundo, pero es muy bonito para leerlo, para hacer poesía, pero en la práctica y en la realidad hacen más bien secta, grupos, no se une la gente, no son de Madrid, o sea, ahora mismo ser de Madrid para mí ahora mismo no es ningún orgullo, lo era hace tiempo, pero ahora para mí... (...)

P3. **Y yo conozco un moro, el que está conmigo**, es boxeador, y le llamaban el Mohata de Vallecas, tú alucina. **Yo soy muy amigo de sus hijos. Yo me encuentro con sus hijos y son marroquíes.**

En otra entrevista con dinamizadores locales, uno de los entrevistados me comentaba que en su barrio, que también estaba habitado por gente con bajos recursos, de edad avanzada, tradicional y con alta densidad de población, se percibían estas dos dimensiones en el tratamiento de los inmigrantes marroquíes. En las fiestas del barrio se solía hacer cocido, que es el plato más típico de Madrid a base de garbanzos, caldo y distintas carnes de cerdo, y se repartía gratuitamente entre los vecinos. En los últimos años se fue asentado un colectivo importante de marroquíes, que comenzaron a realizar actividades participativas en el barrio y que plantearon la posibilidad de hacer cuscús para repartir gratuitamente durante las fiestas. En un principio esta proposición se planteó desde la población autóctona como un ataque a las tradiciones y la identidad madrileña, el cuscús ponía en duda una tradición que se llevaba realizando desde hacía 20 años. La imagen del cocido es poderosa porque, como decía, es el plato más típico de Madrid, se come en todas las casas y es conocido en toda España. Al estar hecho

con cerdo surgen rápidamente las referencias a la religión y a nuestro imaginario nacional y católico. En ese momento los vecinos tradicionales en sus comentarios acudían a los mapas cognitivos que identifican la inmigración con una invasión y una pérdida de identidad nacional, surgiendo así los comentarios racistas que apelaban al discurso común que plantea la inmigración como problema y a los marroquíes como moros. Pero al final, cuando estos vecinos acudieron al universo de sus relaciones interpersonales cotidianas, ese racismo discursivo desapareció y fue sustituido por el tratamiento al marroquí como sujeto. Al final, las mismas personas que articulaban un discurso racista, disfrutaron con el cuscús.

(EG-2, dinamizadores de barrio) P1. No sé cómo decirte, está la postura de los individuos, yo estoy en una asociación de vecinos, la de Tercio de Terón, que estamos haciendo cosas, en las fiestas de este año hemos dado cocido, que siempre lo damos desde hace 20 años, 2500 raciones, y este año con un colectivo de mujeres marroquíes que estamos dando clase de castellano han hecho cuscús, pero como dos paelleras del tamaño de esta mesa, super adornadas, y han colaborado con este tipo de cosas. Toda esa gente hasta hace un año que empezaron a venir a nosotros era transparente para el barrio, todo el mundo, los moros y tal, incluso las mujeres de la asociación de vecinos diciendo las típicas barbaridades de siempre, pero luego les ves ahí currando tan tranquilos, conviviendo y trabajando, es decir que es un rechazo visceral pero que no se traduce en actos sectarios con respecto a ellos. **Hablarán mal de ellos porque siempre es otro, siempre es su vecino al final y son más o menos raros y desde fuera pueden decir -siempre ha sido cocido, esto que se lo coman en su país-, pero al día siguiente van allí y se comen el cuscús, la gente es así.**

Es por esto que considero estas prácticas como un racismo discursivo, se reproduce un discurso esperado, o que apela a cierta coherencia social, porque coincide con el discurso sobre la inmigración mayoritariamente difundido y aceptado; pero en el trato diario, cuando el individuo habla como individuo y no como parte de un colectivo delimitado, se observan aptitudes mucho más positivas, o al menos neutrales. Parece que los madrileños que tienen un trato más cercano con los marroquíes tienen actitudes menos racistas que los que no se relacionan con ellos.

Esta doble dimensión de la diferencia también ha aparecido en las entrevistas con marroquíes, muchos de los cuales comentaron que habían vivido situaciones racistas con la policía o con personas que no conocían, algo que no sucedió con las personas con las que convivían o que conocían personalmente.

(E-13, hombre marroquí que lleva 14 años en España) **Los moros son tal, son cual, en el bar, o en una comida, pero luego vienen a hablar con un moro y claro, sale que somos hermanos, la sangre.** Un marroquí y un español se encuentran en un país como Polonia y siempre, por experiencia, si el marroquí habla castellano se entienden, se entienden mejor que con un egipcio, yo me entiendo mejor con un español que con un saudí, un árabe, musulmán y tal, pero no lo entiendo, no lo entiendo, no me mola, tiene otros conceptos. El mediterráneo une, une.

En una parte del texto he mostrado articulaciones racistas desde la sociedad española, y es verdad que también algunas de esas entrevistas se hicieron pocos meses después de los atentados del 11M, por lo que algunos individuos sufrieron prácticas racistas como ser identificados por la policía repetidas veces. Esta situación fue especialmente dura en lugares como Lavapiés, como refleja el trabajo de campo.

(E-12, joven marroquí) ¿TÚ HAS VIVIDO SITUACIONES RACISTAS?

No, a mí la verdad nunca me han dicho nada malo, lo único con la policía, que son unos cabrones, yo creo que los únicos que son racistas son la policía.

¿TE PIDEN MUCHO LOS PAPELES?

Sí, vengo este fin de semana de estar con unos amigos a fumar, o a hacer lo que sea, estoy de buen rollo y vienen cada 5 minutos, vienen y te buscan, imagínate que han llegado hasta a bajarme los pantalones para buscarme. **A veces cuando me vienen saco la tarjeta de trabajo, cuando me vean que piensen que yo trabajo, me gano la vida así, no te creen, te meten en un portal y te bajan los pantalones, y te miran a ver si tienes algo, y yo eso no lo veo normal, eso sólo se lo hacen a los marroquíes aquí.** Están ahí los negros, todo el mundo, y venden (droga) y hacen de todo, y sólo van a por lo marroquíes, no sé por qué, ¿qué tienen contra ellos?

¿CREES QUE SÓLO ES AQUÍ, EN LAVAPIÉS?

Sólo en Lavapiés, yo salgo de Lavapiés y ni si quiera me miran, no sé.

Pero también ha habido muchos entrevistados que han comentado que en su contexto cotidiano, en la escuela, en su lugar de residencia no tuvieron ningún problema, al contrario, recibieron comprensión y ayuda. En el trabajo de campo han aparecido constantemente los dos niveles, el del grupo y el del individuo, de esta manera, el conocimiento de una persona concreta, de un individuo, no suele generar prácticas racistas o actitudes prejuiciosas aunque dicho individuo pertenezca a un colectivo “sospechoso”, precisamente porque es una persona a la que se considera como sujeto y que no se la homogeneiza dentro de su cultura. La categoría social general no prepondera ante el conocimiento real. Esto también sería una muestra de que el racismo contra los inmigrantes marroquíes tiene un fuerte carácter discursivo, que obedece a la fuerza simbólica del discurso dominante, pero que está mucho menos presente como una práctica habitual dentro de las relaciones cotidianas. Los entrevistados han sido muy claros a la hora de marcar estos dos niveles, como se señala en los siguientes extractos.

(E-9, marroquí universitaria que usa el velo) ¿DESPUÉS DEL 11-M NOTASTE QUE HABÍA CAMBIADO ALGO?

Pues si te digo la verdad no, para nada. Yo por aquel entonces estaba en 1º de bachillerato y **a mí en mi clase me han apoyado. Yo nada más entrar en clase dije, lo siento chicos por lo que ha pasado, de verdad que no es así, que el Islam no es así... y me decían -no te preocupes, que ya te conocemos, que éstos son tontos y unos locos perdidos-** Y los profesores me han apoyado muchísimo, yo la verdad tuve suerte, y me han ayudado muchísimo, muchísimo.

(HV-2, hombre joven marroquí que trabaja en un banco) ¿DESPUÉS DEL 11M?

Sí hubo (racismo), pero no en mi trabajo, con la gente en mi sitio siempre tengo un ambiente positivo, la gente te conoce y te necesita. En la calle y la gente hablaba, sí, hubo problemas a la hora de alquilar un piso, preguntan de dónde eres y si eres marroquí está alquilado, eso es lo que a mí me contaba la gente. En la discoteca no queríamos decir de donde éramos, decíamos de Francia, de Egipto, nadie quería decir que era de Marruecos.

Incluso los propios vecinos tradicionales, que hablaban en términos de pérdida y de invasión llegan a pensar que en realidad el racismo puede ser un instrumento creado desde fuera, ya que la identidad madrileña no es racista.

(GD-3, vecinos tradicionales del barrio de Lavapiés) P3. Yo creo que intentan que por parte de la gente haya racismo y xenofobia.

¿EN QUÉ SENTIDO?

P3. Pues generar racismo y xenofobia para que yo me enfrente a esa persona que está ahí fuera cuando no es el culpable de su desgracia ni de la mía. **Entonces es muy sencillo crear lo que están creando para que yo me meta con otros pueblos por ser negros, amarillos, rojos...cosa que no está dentro de nuestras carnes, en los madrileños, eso no está dentro de nosotros.**

3.3. Identidades creativas. Entre la contestación y la subjetivación.

3.3.1. Identidad colectiva y procesos de subjetivación.

Si el análisis de la recreación de la identidad colectiva marroquí se quedara aquí parecería que los migrantes son sujetos pasivos que de una manera u otra intentan realizar sus prácticas culturales y religiosas como pueden, en pequeños grupos, en minorías, en el espacio que les permite la sociedad de recepción. Uno de los objetivos de esta tesis es demostrar que aunque el etiquetaje étnico tiene un carácter racista, no es ni mucho menos el único mecanismo que interviene en la identificación de los migrantes. Es necesario ir más allá en el análisis porque al no ser sujetos pasivos hay mucho más en ellos que reclamar pequeños espacios de libertad. Los inmigrantes marroquíes han venido a Madrid, como la inmensa mayoría de inmigrantes, para mejorar una situación de partida, con un proyecto de vida, esperanzas y deseos. Si el hecho de inmigrar es un trauma, un reto y un desafío, los inmigrantes tienen una capacidad de acción y transformación derivada de esa experiencia migratoria mucho mayor de lo que muestran ciertas instituciones o ciertos partidos políticos.

Uno de los problemas principales en los que ha caído la sociología de las migraciones ha sido tratar a los migrantes únicamente como víctimas. Muchas investigaciones han denunciado la marginalidad en la que se encuentra los colectivos migrantes, debido a situaciones de racismo y de injusticia social; se han analizado las distintas formas en las que se construye socialmente la diferencia y los distintos tipos de racismo que emanan de los medios de comunicación de masas y de las élites políticas y económicas; y también se ha visto cómo estos discursos son aceptados y puestos en práctica por una gran parte de la ciudadanía en la sociedad de recepción. Todo ello es fundamental ya que el científico social debe ser crítico, como decía en el marco epistemológico de este texto, y denunciar todas estas situaciones e indagar en los mecanismos sociales que las producen y reproducen, como yo he intentado hacer, pero no se puede limitar a la denuncia.

Si se para el análisis de las migraciones en este punto, en realidad lo que se está haciendo, aunque sea sin intención o precisamente con la intención contraria, es lo mismo que hacen las esferas de poder que plantean la inmigración como problema. Si solo se denuncian las situaciones en las que los migrantes son marginados, aunque se propongan formas y medios para evitar estas situaciones, no se aborda la parte creativa de su inserción en las sociedades occidentales. En cierto modo, de esta manera, se justifican los discursos que afirman que los migrantes viven estas situaciones de marginalidad debido a que tienen una cultura inferior que no les permite avanzar socialmente. Se homogeneiza al migrante por su componente cultural tanto cuando se dice que ponen en peligro la identidad nacional por sus costumbres retrógradas, como cuando solo se denuncia su condición de víctima. Las dos actitudes son paternalistas y etnocéntricas, porque no se reconoce la capacidad del migrante para ser sujeto de su propia realidad.

El migrante sufre situaciones racistas y su posición en la sociedad de recepción es generalmente de inferioridad, pero existe todo un trabajo individual y colectivo para salir de estas situaciones. El simple hecho de inmigrar implica un reto y es, por tanto, un proceso individual (aunque también tenga una dimensión colectiva) de toma de conciencia del propio yo y un intento de mejorar una condición de vida previa. Inmigrar es un proceso de subjetivación en sí mismo. Es por esto que Wieviorka en su libro “Neuf leçons de sociologie”, que aborda los retos contemporáneos de la ciencias sociales, afirma que el sociólogo debe investigar las migraciones (...) *sous l’angle de leur créativité, et pas seulement sous celui de leur pauvreté et de leurs difficultés* (Wieviorka, 2008: 63).

Touraine ha insistido durante toda su producción académica en la necesidad de considerar a los individuos como sujetos, recalcando su libertad individual y su deseo de ser actor de su propia vida. Recordemos la definición de sujeto de Touraine (Touraine 1994, 23-24): *J’appelle sujet la construction de l’individu (ou du groupe) comme acteur, par l’association de sa liberté affirmée et de son expérience vécue assumée et réinterprétée. Le sujet est l’effort de transformation d’une situation vécue en action libre ; il introduit de la liberté dans ce qui apparaît*

d'abord comme des déterminants sociaux et un héritage culturel (Touraine 1994, 23-24).

El peligro de homogeneizar al individuo dentro de una cultura o de un sistema político no tiene que ver tanto con una u otra ideología, sino con la posición del investigador social respecto al sujeto o al colectivo investigado, por lo que tanto el tratamiento del migrante como enemigo o como víctima, supone la negación de la capacidad del individuo de ser sujeto.

Esto mismo sucede cuando se plantea la reconstrucción de la identidad o de las prácticas culturales en la sociedad de recepción como una recreación lo más fidedigna posible de lo adquirido durante la socialización primaria. Es cierto que los migrantes intentan recrear su cultura, su identidad y realizar sus prácticas sociales tradicionales en el nuevo contexto, pero también hay un proceso claro de producción y de adaptación, en el que estas prácticas se amoldan a la nueva realidad, o en el que incluso surgen formas creativas de producción de la identidad individual y colectiva, y de inserción social. *A la absorption du migrant au sein de la culture homogène des industries culturelles de masse, elle s'accompagne aussi de la reproduction de formes culturelles ou religieuses, et plus encore, de la production de nouvelles formes culturelles, liées à des flux, à des circulations, à la déterritorialisation, à la mobilité* (Wieviorka, 2008 : 63).

He puesto el acento durante todo el texto en la dimensión espacial de las relaciones sociales porque resulta fundamental en el análisis de los fenómenos migratorios contemporáneos. El nivel global, el nivel estatal y el nivel local, todos ellos imbricados, alteran la concepción clásica de la identidad, tanto para las identidades nacionales modernas, como para las identidades migrantes. Si estas mutaciones afectan al hombre europeo moderno y tienen consecuencias directas en la forma de identificarse a uno mismo y a los otros, lo mismo sucede con las identidades migrantes. Ya no tiene sentido acudir a uno solo de los niveles, a uno solo de los nodos espacio-temporales, para analizar cómo se articulan las identidades individuales y colectivas.

Las redes migrantes son fundamentales para comprender la identidad colectiva marroquí, por lo que su construcción no se produce a partir, solamente, de referentes en el allí, Marruecos, o en el aquí, Madrid. Como mostraba en la parte anterior, estas redes son fundamentales a la hora de decidir iniciar un proyecto migratorio, elegir el sitio de residencia, encontrar una vivienda y un trabajo, regularizar la situación administrativa, etc. Analizar todos estos procesos es fundamental para comprender cómo se articula una identidad colectiva marroquí en Madrid, pero debido a la comunicación constante con la familia o con conocidos dispersados por Europa u otras partes del mundo, a las noticias que se reciben a través de los medios de comunicación de masa, o a la movilidad de los propios inmigrantes, la identidad no se reproduce, sino que se produce, a través de todos esos referentes, informaciones, conocimientos, ideas y desplazamientos que no tienen, necesariamente, un anclaje físico predeterminado.

Michel Peraldi ha analizado en profundidad estas redes entre Marruecos y occidente, así como entre Marruecos y otros países africanos. Precisamente el interés de Peraldi ha sido mostrar que las migraciones desde Marruecos tienen una dimensión mucho más compleja de lo que generalmente se muestra desde las esferas políticas y a través de los medios de comunicación de masas, tanto en Occidente como en el propio Marruecos. Según Peraldi, la inmigración solo se plantea en términos de clandestinidad, una representación que él denomina *“paterisme” : une vision combinant apitoiement et stigmatisation sur fond de conception exclusivement policière, voire criminalisante, des mouvements migratoires, qui centre le regard et la réflexion sur les “passagers” clandestins vers l’Europe, au détriment de la pluralité des formes et dynamiques de circulation entre Maghreb, Afrique et Europe* (Peraldi y Rhami, 2007: 67). Esta visión de las migraciones no solo produce efectos de rechazo y de culpabilización de los migrantes en las sociedades de recepción, sino que desde el punto de vista de las ciencias sociales deja de lado toda una serie de procesos que explican la complejidad de las migraciones contemporáneas. Ya no podemos pensar en las migraciones en los términos en los que lo hacía Simmel, partir de un sitio para establecerse en otro, sino que es en la propia circularidad de los ciclos migratorios, en los espacios transnacionales, que introducen la dimensión local y global, donde

debemos centrar nuestro análisis. *Décrire la migration, c'est plus fondamentalement décrire et identifier des espaces-temps "transnationaux", lieux improbables que la mondialisation insère comme des apories à l'intérieur des souverainetés nationales affaiblies* (Peraldi, 2007: 70).

En esta misma idea insiste Chadia Arab (2007) que ha estudiado los ciclos migratorios de los *Aït ayad*, un colectivo bereber del norte de Marruecos. Esta autora muestra cómo en los años 60 las migraciones de este colectivo se hacían de una manera comunitaria, a través de redes familiares o de vecinaje, con la intención de establecerse principalmente en Francia, Bélgica y Holanda. Sin embargo, en la actualidad estas migraciones tienen un carácter individual, reduciéndose mucho los procesos de reagrupación familiar y sustituyéndose los destinos por nuevos lugares en España, Italia, Grecia y Portugal, esto es, la Europa del Sur. Esto supone una transformación de los espacios, sustituyéndose el aquí y el allí, por lugares de parada, de tránsito, de retorno, etc. El migrante ya no migra, sino que circula⁴⁰.

En estos espacios transnacionales la creatividad juega un papel central, que va más mucho más allá de la reproducción de los referentes premigratorios y que posibilita nuevas formas de inserción y participación social. Alain Tarrius, en su famoso libro *La mundialización por abajo* (2007), mostró todo el entramado de redes que han sobrepasado la dimensión del Estado-nación y que han creado una mundialización por lo bajo a lo largo del mediterráneo occidental. Estas redes también han transformado los ciclos migratorios volviéndolos circulares, retroalimentativos, y a los migrantes y a su forma de identificarse. La identidad de los migrantes ahora está condicionada por su "capacidad circulatoria", es decir, por su capacidad de manejarse y moverse a través de esas redes, *una capacidad inédita de ser de aquí, de allá, y de aquí y de allá a la vez (que) sustituye la antigua oposición entre ser de aquí o bien ser de allá* (Tarrius, 2007: 29).

⁴⁰ Es precisamente esta circularidad de los procesos migratorios, la que hace que desde hace unos años se hable más de migrantes, como sujetos que se desplazan entre varios territorios, que de inmigrantes, como sujetos que salen de un país para establecerse en otro.

Esa capacidad de adaptarse a las nuevas realidades espaciotemporales se traduce en distintos tipos de subjetivaciones. En el caso que trabaja Tarrius es a través del comercio, de todo tipo, por la costa mediterránea occidental. Las redes comerciales que crean los propios migrantes se introducen de pleno en la globalización económica que dicta, aparentemente, las reglas del mercado. En estas redes los migrantes no son sujetos pasivos en situaciones de marginalidad, aunque muchas veces la migración se produzca bajo estas condiciones, sino “hormigas” que mercadean con productos y que globalizan sus redes comerciales a través de mecanismos aceptados colectivamente distintos a los de los mercados formales. También Peraldi ha analizado estas redes en su dimensión comercial, mostrando que los movimientos de migrantes marroquíes entre Europa y Marruecos se han transformado en los últimos años, volviéndose más cíclicos, más habituales y más cortos en el tiempo, un ejemplo de ello es que las jubilaciones ya no tienen como destino habitual el país de nacimiento, o que en las navidades de 2007 se produjeron casi tantos desplazamientos entre Europa y Marruecos como en el periodo estival. Todo ello ha generado lazos comerciales y un espacio económico transnacional entre el aquí y el allá (Peraldi y Rhami, 2007: 72).

Las cuestiones laborales son uno de los aspectos más importantes en los estudios migratorios, aunque al igual que ocurría con las prácticas racistas resulta más beneficioso analíticamente abordar estos procesos desde la óptica de la subjetivación de los colectivos migrantes que desde la victimización. Wieviorka también insiste, desde la sociología del sujeto, en que el investigador social no debe limitarse a denunciar las malas condiciones de trabajo de los migrantes o de los individuos, para analizar también las formas creativas y los procesos de subjetivación a través del trabajo. *Introduire la perspective du sujet dans l'analyse du travail ne peut donc être limité à envisager l'aliénation et la destruction des individus. Ce doit être aussi s'intéresser aux dimensions de réalisation de soi et de créativité qu'il signifie, ou peut signifier, par conséquent ne pas perdre de vue les approches initiées par Hegel ou par Marx* (Wieviorka, 2008: 28).

Madrid, como ciudad global, está inserta plenamente en las redes globales, y también en las de por abajo, pero hay nodos espacio-temporales singulares en la

ciudad, como Lavapiés. En Lavapiés se pueden sentir los efectos de la globalización económica, pero también de la globalización por lo bajo. Además de las redes informales que buscan ayudar y beneficiar a los compatriotas, existen redes comerciales, formales e informales, por abajo y por arriba, cuyo objetivo es el beneficio individual. Un dato revelador es que el número de inmigrantes que se dan de alta como trabajadores por cuenta propia, autónomos, triplica cada año al de los nacionales (Seguridad Social, 2011). El trabajo es central en los proyectos migratorios, es el motivo principal, en la mayoría de los casos, que provoca el desplazamiento. De esta manera, los migrantes han sabido rellenar el nicho comercial que surge de productos “étnicos” a los nuevos vecinos, pero también a los nacionales.

En el caso de Lavapiés lo étnico se ha vuelto un reclamo comercial ya que los negocios que iban dirigidos a abastecer a las poblaciones migrantes son ya utilizados en la misma medida por población nacional⁴¹. La globalización de los gustos también ha afectado a los madrileños que ven en Lavapiés un lugar exótico, en el que poder encontrar productos étnicos y también restaurantes de distintas partes del mundo. Los migrantes han sabido aprovechar estos nuevos gustos españoles y han abierto más negocios o han adaptado los que ya tenían. Lavapiés además de ser un barrio-refugio para muchos migrantes porque les permite pasar desapercibidos y tener toda una serie de servicios y recursos, se ha transformado en un lugar de ocio para los madrileños, que ha generado nuevas relaciones y nuevas formas comerciales. Esa transformación la han llevado a cabo los migrantes y se puede constatar a través del trabajo de campo.

[G-1, mujeres marroquíes musulmanas] **Aquí hay mucha... cómo se dice en inglés ‘business’ ¿sabes?, es el barrio donde los comercios, los negocios, la venta al por mayor, muchas cosas.** Es aquí, por ejemplo, si llegas a España y eres inmigrante, la primera dirección que te dicen si estás perdido: “oye, cógete el metro de Tirso de Molina o Lavapiés”, allí nada más llegar estás en el centro de tus paisanos y es verdad. Es el barrio multicultural, donde está un poquito de todos los inmigrantes. Todos los inmigrantes que hay en España están ahí. Entonces es un barrio muy conflictivo también porque cada dos por tres hay un

⁴¹ Alberto Riesco (2003 y 2010), ha analizado en profundidad las redes de comercios en Lavapiés a través de las teorías de los enclaves étnicos iniciadas por Alejandro Portes.

guardia al lado, porque es un barrio de muchos líos sinceramente, hay que decir la verdad, y no sabemos por qué nos gusta este barrio.

P1. A lo mejor porque es étnico.

P2. Puede ser, es algo que, a veces, yo me lo pregunto y digo, ¿por qué vivo en Rivas-Vaciamadrid y **no monto mi negocio en Rivas-Vaciamadrid, pero tengo que montarlo aquí en Lavapiés porque allí a lo mejor no me funciona**. A veces, me hago la pregunta por qué Lavapiés y todo el mundo hacemos la misma pregunta y todavía no hay la respuesta, no hay una respuesta, todo el mundo Lavapiés. Es el problema que tenemos, engancha. Cualquier cosa que se te ocurre o que tienes un problema: “oye, me voy a Lavapiés, allí me lo solucionan” y seguro.

P1. **Le voy hacer una pregunta: por ejemplo, si hubieras montado tu negocio, un restaurante en Rivas-Vaciamadrid ¿crees que los españoles iban a llenar tanto como aquí que entran gentes de todas las razas y no te entran los españoles que están o trabajan ahí dentro de los cines o restaurantes, por ejemplo?.**

P2. Es verdad.

P1. No van a tener nada los extranjeros en entrar en un negocio de otro extranjero, pero un español se lo piensa dos o tres veces antes de entrar, eso sí, se lo piensa, si no es recomendado de otro amigo que ha venido antes, que le dice: “oye, vete a tal sitio que son majos, que he comido ahí y tal y está bien” si no, no va entrar.

3.3.2. Subjetivación religiosa.

La transformación de los referentes colectivos debido a los fenómenos de alta movilidad y de comunicación globalizada también afecta a la formación de la cultura y de la religión. En este sentido también habría que hablar de producción más que de reproducción, como afirma Michel Wieviorka (2008: 21): *les chercheurs qui étudient les phénomènes religieux notent que les acteurs expliquent eux-mêmes leur foi comme une décision hautement subjective, personnelle (...), et non un héritage, la reproduction simple de la religion des parents et des ancêtres. (...) Les identités culturelles et religieuses (...) sont produites, bien plus que reproduites. Elles sont l'expression collective de choix individuels qu'elles agrègent, elles procèdent, pour reprendre un vocabulaire classique, de « l'achievement » personnel, la réalisation de soi, bien plus que de « l'ascription », la détermination par imputation à une identité prédéterminé.*

La formación de la religión en los contextos migratorios no se traduce por una reedición de la religión de los padres o de los abuelos. La religión se vuelve una elección personal, subjetiva, y si existen casos en los que esta reconstrucción toma formas reactivas, como veremos más adelante, también existen otros en los que se hace un ejercicio de adaptación y de revisión de las creencias y prácticas religiosas que llevan al sujeto a revisar lo adquirido. Este es el caso del siguiente individuo, al que conocí durante un curso de experto en el Islam⁴². Este chico realizó el curso para tener una visión de su religión y de su cultura distinta a la que había recibido en Marruecos. Este ejercicio es un acto de reflexividad hacia lo religioso, en el que el sujeto no solo se plantea la religión desde el yo, sino a través de otros puntos de vista.

(HV-3, marroquí con estudios de doctorado) ¿POR QUÉ TE APUNTASTE AL CURSO SOBRE EL ISLAM?

Porque quería ver cómo se enseñaba el Islam desde la universidad, también por gente no musulmana, también quería ver cómo pensaba la gente nuestra relación, cómo lo interpretan. No es lo mismo lo que te dice un imán que lo que te dice un profesor de universidad. Yo he tenido una educación muy conservadora, en escuelas coránicas, de pequeño memorizábamos el Islam, y un imán sólo te va a decir cómo lo ve en el Corán, pero hay más cosas, me interesaba ampliar un poco la visión sobre mi religión. Hay profesores que nos son musulmanes, pero que saben mucho de la historia, me interesaba saber visiones distintas sobre mi religión.

A través de este hombre, se puede ver que lo religioso no solo produce conflictos con la sociedad de recepción, sino que también se dan encuentros entre las dos creencias y la forma en la que éstas se ponen en práctica, a través de la reflexividad y la negociación. Este chico se definía como conservador y realizaba sus prácticas religiosas de una manera ortodoxa, nunca había bebido, siempre hacía los cinco rezos, comía *halal*, etc. Sin embargo, llevar a la práctica estos preceptos religiosos le resultaba casi imposible en su trabajo, por lo que la lógica, como él dice, o el ejercicio reflexivo que ha realizado en torno a sus prácticas, como

⁴² Curso de Experto Profesional en “Cultura, civilización y religión islámica”, impartido por la UNED y la Universidad Camilo José Cela.

yo afirmo, le ha posibilitado seguir con su fe religiosa pero adaptándola a las realidades que se ha encontrado y sin sentirse mal por ello.

(HV-3, marroquí con estudios de doctorado) ¿ES FÁCIL SER MUSULMÁN EN ESPAÑA?

Es complicado desde el punto de vista de las prácticas. Nadie te impide hacer las prácticas, sin embargo las prácticas tienen unos tiempos determinados, no puedes dejar tu trabajo para irte a rezar, en el ramadán la empresa no puede dejarte que te vayas. Hay una serie de cosas, pero nadie te obliga a que no las hagas, es de sentido común, no puedes rezar delante de la gente porque no lo va a entender. Habrá cosas que es mejor evitar hasta que vuelvas a casa y rezas o haces tu ramadán, haces cosas que tampoco tienen que molestar al resto.

¿EN MARRUECOS SE PERMITE?

No siempre, hay empresas que pasan encima las obligaciones.

Dentro del trabajo de campo la comida es una cuestión importante para los entrevistados. En el caso de los marroquíes, sus preceptos religiosos condicionan el tipo de comida que pueden tomar, y como el proceso migratorio se ha producido en muy pocos años, los colegios y otros lugares donde comen musulmanes han tenido que ir adaptando los menús, lo que ocasionó reticencias por parte de la población autóctona y reclamaciones por parte de los migrantes. En el caso del chico anterior, él siempre ha comido *halal*, pero en el comedor de su trabajo no hay comida específica para musulmanes, por lo que se ha tenido que adaptar. Sigue sin comer cerdo pero sí come todo el resto de la comida “cristiana”. Esta adaptación se hace desde lo religioso, ya que acude al Corán y a un Imán para cerciorarse de que está actuando correctamente, pero no solo en el sentido de la doctrina, sino también de la reflexión personal y de la subjetivación, para no perder su religiosidad pero ajustándose a la “realidad”.

(HV-3, marroquí con estudios de doctorado) Yo como en el restaurante con tickets de comida, yo siempre pregunto de qué está hecha la comida, si lleva cerdo no lo como, si no sé pido una ensalada aunque a veces tiene cerdo, pero pido que me la cambien y nunca hay problema.

¿NO TE IMPORTA QUE NO SEA HALAL?

En el Corán dice que podemos comer comida cristiana o judía, en España la mayoría son católicos, yo estoy permitido de comer su comida. Yo antes no comía, pero le pregunté al Imán y me dijo que está permitido, el Corán lo dice y no tengo por qué no comer.

Yo no renuncio a la religiosidad pero lo intento ajustar a la realidad.

Hay muchos tipos y formas en los que se amoldan las prácticas religiosas a las necesidades laborales. Por ejemplo, el siguiente joven me comentaba que él sí hace sus rezos y todos los ritos que para él son importantes, pero teniendo en cuenta los momentos más oportunos en los que por cuestiones laborales menos le perjudica. Si hay mucho trabajo no lo deja para rezar, pero busca los momentos en los que hay menos para escaparse al almacén y realizar los rezos, con el consentimiento de sus jefes. Estas negociaciones son habituales entre trabajadores migrantes y empresarios españoles, pero también se producen en la escuela y en otros ámbitos, lo que ha tenido un reflejo directo en la visibilización de las culturas de los migrantes, como comentaban unas trabajadoras de un centro de ayuda al inmigrante marroquí.

(E-12, joven marroquí con estudios medios)¿EN EL CENTRO O EN LOS TRABAJOS QUE HAS TENIDO, HAS PODIDO REZAR Y HACER EL RAMADÁN?

Siempre, en cualquier trabajo hago el ramadán y rezo, si llega la hora de rezar y estoy muy ocupado, no pasa nada, pero en cuanto pueda me meto en el almacén o donde sea y rezo, los jefes lo saben y no hay ningún problema, porque son 4 minutos.

(EG-4, trabajadoras españolas de un centro municipal hispano-marroquí) P2. Algunas nos han comentado que han negociado con la empresa sus festividades musulmanas, hablan con la empresa y cogen esos días, también antes en el colegio había el problema de que igual una chica tenía un examen era fiesta musulmana y no iba, pero no ha habido al final ningún problema porque estaba contemplado en la ley, y una cosa es eso y otra que se respete, pero se han dado muchos pasos gracias a estas mujeres.

La religión se reinterpreta, y volviendo al individuo que se declaraba conservador, él mismo afirma que sus transformaciones religiosas no solo no le han producido perjuicios, sino que le han reportado beneficios, como ser más abierto. La confrontación con otras formas de entender lo religioso no se ha vivido

como un trauma, al contrario, ya que le ha permitido conocer otros puntos de vista y tener más amigos. Él mismo afirma que se siente más libre y que ahora habla de cosas de las que no hablaba y sigue sin hablar en Marruecos.

(HV-3, marroquí con estudios de doctorado) Temas religiosos, aquí me he vuelto más abierto. Aquí me siento más libre de pensar. Allí reina todavía la idea esa sagrada, el miedo, leyes que están escritas hace mucho tiempo, cosas sagradas. Para mí la única ley sagrada es el Corán, todo lo demás es discutible.

¿PERO EN MARRUECOS ES DIFERENTE?

El discurso es más cerrado, aunque se cambien la forma de vestir.

¿POR QUÉ?

Yo tengo amigos de todo tipo, judíos, ortodoxos, católicos, ateos, eso te acaba influyendo de alguna forma.

¿PERO PUEDES HABLAR DE ESO TRANQUILAMENTE?

Aquí sí, allí no, todavía no, es muy difícil.

Por otra parte, también existe dentro del colectivo marroquí, tanto en Marruecos, como en España, muchas formas de entender la religión y no solo una. Las transformaciones religiosas se producen en los dos lados y en el conjunto de redes reales y virtuales, por lo que no todos los marroquíes o los musulmanes tienen la misma concepción de lo religioso. La homogeneización del Islam es una construcción moderna y occidental, aunque también haya corrientes religiosas y políticas en Oriente que pretende homogeneizar estas creencias. Pero en los contextos migratorios esta construcción homogénea es simplemente una forma de relacionarnos con los migrantes y de dar coherencia a nuestra identidad autóctona, ya que lo religioso, como también han mostrado las entrevistas, se vive de una manera muy plural. Es cierto que la mayoría de los entrevistados se han definido como creyentes, pero también ha surgido el tema del laicismo y de las transformaciones religiosas que se producen constantemente dentro del Islam.

(E-13, hombre marroquí que lleva 14 años en España) En Marruecos se han dado cuenta de que hay corrientes peligrosas del Islam, y se han dado cuenta y están haciendo cosas para evitarlo. La religión tiene la fuerza de las catástrofes naturales. Quieren controlar esto. La religión es una cosa individual, íntima de cada uno, si quieres rezar, aquí o en Marruecos, vete a rezar, pero yo te conozco como ciudadano, no como hermano musulmán, te juzgo por tus actos, si eres

buen musulmán eso te favorece ante dios, no ante mí, o ante el otro, ante el Estado o la justicia. Es una cosa íntima, yo te respeto si quieres rezar. La Umma, tal, el Islam que formas parte de nosotros. Para mí una sociedad para que prospere tiene que dejar la religión en el ámbito privado, cada uno tiene sus derechos. Desgraciadamente mi visión no es habitual, aunque cada vez hay más gente que ve esto, en Marruecos también hay filósofos que lo ven así. Hay gente que está revisando el Corán. Antes cuando la gente leía el Corán lo aceptaba todo, lo leía pero no reflexionaba, leían el libro desde el punto de vista de otros, decían esta sura como individuo no puedes cuestionarla, tienes que seguir inconscientemente lo que ha dicho un faquir sobre esto. Gracias a esta corriente se está empezando a hacer una lectura personal, individual, de este texto. Es cambiar la religión desde dentro pero con instrumentos racionales. En el fondo el Corán cuando lo lees como se hacía antes no es viable con la actualidad, no es posible, ya no sirve para la actualidad actuar como han dicho otros, porque cada texto tiene su contexto de hace siglo, y ya no es viable ni compatible con la actualidad.

3.3.3. Subjetivación a través del género.

El tema de las mujeres es especialmente conflictivo en las relaciones entre autóctonos e inmigrantes. Los estudios migratorios han mostrado cómo las mujeres migrantes sufren especialmente la discriminación por parte de la sociedad de recepción. La discriminación que sufren las mujeres se articula en varias dimensiones, como inmigrante, como mujer y como trabajadora, todas ellas interrelacionadas. Sonia Parella en su tesis doctoral y después en un libro (2003) ha analizado cómo la mujer inmigrante es discriminada a nivel laboral por ser mujer (discriminación por género), cobrando menos dinero y con situaciones laborales precarias; por realizar trabajos de baja cualificación (discriminación por clase social), como es el caso de la mujer empleada del hogar o de las limpiadoras; y por ser inmigrante (discriminación étnica). El punto de partida también puede ser otro, como las cuestiones religiosas, al ser mujeres están sometidas a las imposiciones del hombre (discriminación por género); sus prácticas religiosas como llevar velo son nocivas para la sociedad de recepción (discriminación étnica); y asumen su cultura sin cuestionársela debido a su baja formación (discriminación por clase social).

Como vengo señalando a lo largo del texto las cuestiones religiosas aparecen continuamente cuando se trata el fenómeno migratorio. Hay ciertas visibilidades y ciertos prejuicios que se relacionan especialmente con la mujer, de una manera paternalista y patriarcal, homogeneizando a todas las mujeres dentro de una cultura y una religión creada desde fuera, a la que se le añaden las características generalmente más reprobables desde la sociedad de recepción. Se le niega a la mujer su capacidad de ser sujeto de su propia realidad cultural y religiosa y se le acusa, a la vez, de ser la responsable de su situación de vulnerabilidad y marginalidad. Sin embargo, como se desprende del trabajo de campo, las mujeres marroquíes tienen generalmente un carácter más abierto, más adaptativo y creativo que los hombres que he entrevistado, aunque sean religiosas o lleven velo. Por un lado, pueden ser estrictas con ciertos preceptos religiosos, como no tomar alcohol o no comer cerdo, pero a la vez son más abiertas para las cuestiones religiosas que otros hombres que beben o que no siguen con la misma “rectitud” lo *halal* (entendido no sólo como un tipo de comida). Por ejemplo, si comparamos los dos extractos que presento a continuación, veremos que con el tema del matrimonio las mujeres tienen menos reticencias que los hombres para casarse con otra persona de otra confesión religiosa.

(E-5, joven universitaria marroquí) Yo veo que cuando una mujer marroquí se casa con uno de otra religión lo lleva muy bien, pero cuando un hombre marroquí se casa con una española fatal.

¿POR QUÉ?

Porque un hombre marroquí tiene sus ideas, porque es lo que les han enseñado sus padres. Pero cuando se casa con una española y dice que son los dos iguales, lo que tiene que hacer ella lo tiene que hacer él, ahí choca. Pero cuando una mujer marroquí se casa con un español, que ya sabe que la mujer y el hombre son iguales, y ella sabe que los dos son iguales, lo lleva muy bien desde el principio.

¿TÚ CONOCES GENTE EN ESA SITUACIÓN?

Sí, sí, conozco a hombres que lo han dejado por esto, porque son muy, muy distintos. El tema de salir, ella llega tarde y él llega pronto, cuando llega tarde él ya la está esperando para que haga la cena, ya empieza no, no sé qué, tienes que hacerme la cena, ¿por qué tengo que hacerte la cena?, ese tipo de cosas. Mientras que la mujer marroquí con un español lo lleva bien, si ella llega tarde el chico español ya se ha hecho la cena, no suele haber problemas de ese tipo.

(E-12, joven marroquí) ¿TE GUSTARÍA QUE SE CONVIRTIERA?

Sí, para casar con ella sí.

¿SINO NO TE CASARÍAS?

No, pero ella lo sabe perfectamente, en el próximo ramadán le voy a comprar el Corán, en español, por si quiere leerlo que aprenda, ella tiene ilusiones por aprender. Lo que dios quiera.

SI TE CASAS...

Si ella no se convierte al Islam yo no puedo casarme, ella lo sabe.

¿NI SIQUIERA TE CASARÍAS POR LO CIVIL?

No, nada, nada, sino se convierte en una musulmana yo no puedo, ella lo sabe, yo se lo he dicho porque no quiero tener problemas si sigo adelante con ella, ella lo sabe todo, se lo he explicado todo y no hay problemas, si quiere bien, sino es lo que hay.

¿ELLA LO COMPRENDE?

Claro, todo, por eso te he dicho que es la única chica que me entiende, es una chica buena, no me quiere cambiar, es mi media naranja, de momento está bien, a ver más adelante.

¿POR QUÉ ES TAN IMPORTANTE PARA TI LA RELIGIÓN, EN QUÉ TE AYUDA?

En muchas cosas, yo lo noto, si dejo de rezar y hacer mis cosas ya no me va bien, he perdido hasta trabajos por dejar de rezar.

Lo que esconden las prácticas discriminatorias que viven las mujeres marroquíes es en realidad la situación de inferioridad que experimentan las mujeres en general respecto a los hombre, pero esto no tiene que ver con su religión, sino con el hecho de ser mujer. Cuando se prohíbe el velo en favor de la liberación de la mujer de una religión machista, lo que se está haciendo es, en realidad, utilizar una excusa patriarcal. Muchos de los argumentos para prohibir la utilización del velo pivotan en torno a la supuesta liberación de la mujer, ya que éste es un símbolo de opresión patriarcal, ya que las chicas son, generalmente, obligadas a llevarlo. Son las propias marroquíes veladas las que contestan estas afirmaciones, y no solo eso, muchas de las chicas entrevistadas son presionadas por sus propios padres para que no lo lleven.

(E-9, joven universitaria marroquí que lleva velo) MUCHA GENTE RELACIONA LLEVAR EL JIYAB COMO UNA IMPOSICIÓN MASCULINA O MACHISTA

Para nada, de hecho mi padre estaba en contra. De hecho está en contra. Yo lo llevo como mi identidad, mi identidad árabe y musulmana, no es para molestar al

otro. Es mi identidad, yo no soy europea occidental, yo soy árabe, musulmana y marroquí por narices. No sé, es mi identidad. Si no lo llevara me sentiría desnuda por la calle.

¿LO INTERPRETAS COMO ALGO RELIGIOSO O ALGO MÁS?

Mi identidad árabe-musulmana, ahí meto las dos cosas, cultura y religión.

Lena de Botton *et al* (2004: 28) lo expresan estas contradicciones brillantemente en un magnífico libro sobre el velo, ya que *mientras se prejuzga todo uso del hijab como un síntoma de la servidumbre de la mujer frente a la religión, a la tradición y al marido, mujeres y niñas de occidente han pasado a ser esclavas de unos cánones estéticos que pueden llevar incluso a la muerte*. El velo no es una cuestión exclusivamente religiosa, llevarlo significa muchas veces afirmarse en la propia identidad, no perder tradiciones más allá de la significación que éstas tengan, como han mostrado los trabajos de Gaspard y Khosrokhavar (1995) en Francia. El velo no se vive como un problema hasta que no se llega a España, también debido a posiciones laicas o feministas que, amparadas en la liberación de la mujer musulmana, actúan de una manera igual de coercitiva y xenófoba que posturas abiertamente anti-islámicas y patriarcales. Cuando se aborda este problema sin conocer en profundidad la realidad de estas mujeres, aunque se haga desde posiciones feministas, se pueden producir las mismas prácticas patriarcales que se pretenden evitar, como comenta, en el siguiente extracto, una trabajadora de una asociación marroquí.

(E-3, mujer joven marroquí bereber que trabaja en una asociación) Un caso que te podía contar es que nos llamaron de un pueblo de las afueras de Madrid porque tenían problemas para acceder a las mujeres marroquíes, que luego a una edad a las niñas no las dejaban ir al colegio y que todas iban con el pañuelo. Yo veía que eso era...yo lo veo que eso es aquí más problema que en Marruecos...

¿EL QUÉ, LO DEL PAÑUELO?

Sí, por ejemplo. Porque muchas no era por religión o por eso...no, era más por el miedo de perder esa identidad, si no llevo esto igual no se me reconocen o pierdo mi identidad de donde he venido. Entonces se aferran a algunas costumbres.

¿COMO PARA AFIRMARSE O ALGO ASÍ?

Claro. Y las trabajadoras sociales no las entendían o hacían ciertas actividades o ciertos talleres que automáticamente si tú no conoces un poco a esas mujeres, un poco la cultura de ellas, va a ser un fracaso y vas a saber que no te va a venir

ninguna. A lo mejor algo que sí les llame, no un taller de maquillaje, que no van a ir.

En este sentido el libro de Lena de Botton y *et al* es un referente sobre el debate del velo en España, ya que desde el feminismo en general, y no sólo desde el islámico o el occidental, afirman que el verdadero debate del velo remite a la libertad de las mujeres para decidir cómo construir y mostrar públicamente su identidad. *Prohibir u obligar a llevar el velo forma parte de patrones jerárquicos masculinos y patriarcales, donde la mujer ocupa una posición de inferior en cuanto a su derecho a decidir y al reconocimiento de las capacidades necesarias para ello. Lo que está en juego en ambos casos es un sistema social igualitario que garantice la capacidad de decidir libremente qué tipo de vida deseamos llevar* (de Botton *et al*, 2004: 14).

(E-9, joven universitaria marroquí que lleva velo) Sí, aunque los españoles tienen su ideología, sobre todo las mujeres, que piensan que siempre hemos luchado por la liberación y ahora viene una y nos pone el pañuelo y tal. Pero yo creo que son mentalidades, que cada uno es libre de pensar lo que quiera.

(EG-4, trabajadoras españolas de un centro municipal hispano-marroquí) P1. Si se dice respecto al pañuelo si estoy integrada o no, si se dice que estoy integrada depende de cómo visto, es una visión revisionista. Ellas están cansadas de que se limite la integración a una vestimenta o al pañuelo.

P2. Eso nos puede pasar a todas, pero con el tiempo te das cuenta de que eso no te va a dar ninguna pista de los que piensan o de lo que creen, ninguna, ni aunque no lo lleve y te parezca moderna y occidental, luego puede ser conservadora y carca. Pero luego también hay gente que está contenta precisamente por llevar el pañuelo y sentirse integrada, identifican poder llevar el pañuelo con sentirse integrada.

Lo interesante es que en el libro no se hace una reivindicación del uso del velo desde un punto de vista religioso, tampoco político, lo que se pretende es reivindicar a las mujeres que deciden usarlo, criticando al mismo tiempo a otras mujeres que desde un feminismo patriarcal piensan que forzar a una mujer a quitarse el velo es un acto que repercute positivamente en su libertad. *Cuando algunas feministas acusan al hijab –por sí mismo– de esclavizar a la mujer, lo hacen*

desde una posición etnocéntrica y paternalista. Al hacerlo, pierden la capacidad de conectar con esos millones de mujeres que son incapaces de identificarse con esa noción de feminismo, que es visto como una forma de homogeneización y negación de las diferencias de identidad (Lena de Botton et al, 2004: 37).

(EG-4, trabajadoras españolas de un centro municipal hispano-marroquí) P2. Con el tema del hijab me decía una mujer que no entendía que se le diera tantas vueltas, sobre todo entre las mujeres, porque decía que tenemos muchas más cosas que compartir, como el colegio, la educación de los niños, como mujeres, que el tema del pañuelos.

(E-14, joven española que trabaja con mujeres marroquíes) A las mujeres por su forma de vestirse, por el hijab, se les utiliza desde oriente y occidente como un parapeto. Por una parte los países musulmanes utilizan a la mujer como un arma para proteger su propia cultura frente a la colonización, porque los hombres interpretan que al quitarse el hijab se occidentalizan, y una vez que las mujeres emigran, a lo mejor no se ponían el velo, pero se lo acaban poniendo por una forma cultural más que religiosa para identificarse.

Abella Vázquez (2007) ha analizado el tratamiento del velo en la prensa escrita española a través de los editoriales de los tres periódicos de mayor tirada en España, El Mundo, El País y ABC, que además representan líneas editoriales abiertamente distintas, el Mundo es de tendencia liberal, El País de tendencia socialdemócrata, y el ABC es el periódico más conservador, de tendencia monárquica y católica. Lo interesante de su análisis es que aunque las opiniones de los editorialistas varían desde la prohibición de la utilización del velo (ABC), hasta la crítica por la expulsión de la escuela de las niñas que lo utilizan (El País), lo cierto es que en su investigación, que realizó durante su tesis doctoral (Abella Vázquez, 2006) pudo detectar que *a pesar de que las diferencias culturales son introducidas en España por muy distintos colectivos nacionales o culturales, la prensa muestra una cierta predisposición a centrarse en las costumbres de origen musulmán, y éstas parecen ser las únicas que se convierten en objeto de debate: sea la enseñanza del Islam, el velo en la escuela, la mutilación genital femenina o el matrimonio pactado entre los padres. Además, un elemento común subyace a casi todos estos temas: las mujeres como objeto de opinión. En efecto, la prensa suele*

recurrir al género como paradigma de la contraposición entre el mundo occidental y el islámico. De un modo u otro, las mujeres pasan a ser “parte de la cultura”. En cierta forma, el debate sobre las mujeres y/en el Islam pasa a ser un debate entre varones de uno y otro lado, opinando acerca de sus respectivas mujeres (o de las del otro) (Abella Vázquez, 2007: 95).

En cualquier caso la religión se reivindica, no la religión que les homogeneiza, sino la religión que les hace actoras capaces de decidir sobre sus creencias; si la visibilidad, como decía, tiene muchos reprints, no son pocas las mujeres que quieren ser visibles a partir, precisamente, de una nueva articulación de lo que para otros es un estigma. Hay muchas mujeres marroquíes, musulmanas en general, que utilizan el velo como un elemento reivindicativo para afirmarse (Khosrokhavar, 2003: 116-117; Tietze, 2003; Guénif, 2003), para expresar su visibilidad de una manera diferente. Es un paso claro hacia la transformación de la visibilidad coercitiva del espacio público.

(G-3, mujeres marroquíes musulmanas) Resulta que en un colegio una chica marroquí que nació aquí en España, o sea, que es de la segunda generación, podemos decir, y llevaba pañuelo, o sea, que ella se sentía muy a gusto con el pañuelo, nadie le obligó a llevar el pañuelo, ni sus padres ni nadie, porque ella como es musulmana, ella ha decidido poner el pañuelo y llevarlo e ir al colegio. Entonces, resulta que un día la directora del colegio la ha echado del colegio, le ha dicho dos cosas: -tienes la elección o bien tienes que quitarte el pañuelo o bien no entras al colegio-. Entonces, en este caso qué haremos. Y la chica se ha defendido muy bien, le ha dicho: -yo estoy muy convencida o sea, si quieres echarme pues que me echas, pero yo estoy muy convencida, y es mi religión y yo respeto a su religión, entonces usted también me tiene que respetar a mí porque lo de la indumentaria no es importante-.

El fundamentalismo y la irreflexibilidad que muchas veces se achaca a estas chicas solo reposa en los mismos preceptos patriarcales que pretenden prohibirles la utilización del velo. En muchas familias hay hermanas que llevan el velo y otras no, y lo que siempre ha aparecido en el trabajo de campo realizado con mujeres, tanto con las que llevaban velo como con las que no, es que ellas son las primeras que promueven que el uso del velo debe ser una elección de cada mujer. Su

interpretación de la religión es mucho más abierta y “progresista” que la que algunos pretenden mostrar.

(E-9, joven universitaria marroquí que lleva velo) ¿CREES QUE UNA BUENA MUSULMANA DEBERÍA LLEVAR EL JIYAB?

Yo creo que sí, pero eso no quiere decir que una que no lleva el pañuelo sea menos musulmana que una que lo lleve. Hay mucha gente que lleva pañuelo que... y prefiero mil veces a una que no lo lleva. Es un tema complicado. Hay mujeres que lo llevan sólo por tapar, por tapar una parte de su personalidad que no quieren mostrar. Muchas cosas, es un tema complicado. Pero una mujer que lo lleva o deja de llevarlo no quiere decir que sea menos musulmana, para nada.

El velo no significa llevar un pañuelo, es algo mucho más profundo, llevar *hiyab* significa una actitud ante la religión, ante Dios. La reflexividad de este símbolo lleva a muchas chicas a no utilizar el velo hasta no estar preparadas. El hecho de taparse la cabeza no significa que se haga un buen uso del *hiyab*.

(E-5, joven universitaria marroquí) ¿PORQUÉ DICES QUE EN EL FUTURO TE GUSTARÍA HACERLO?

Para ser religiosa, no cien por cien porque eso es imposible, pero tengo que cumplir con ello.

¿PERO POR QUÉ NO LO HACES AHORA?

No estoy preparada, por que hay que cumplir con muchas cosas, estoy haciendo algunas como el ramadán pero me quedan cosas. Cuando llevas el velo debes cumplir con todo, y yo no me siento todavía capaz, entonces cuando voy a ponérmelo. Porque hay chicas que lo llevan y es una barbaridad. La gente últimamente en mi país lo hace por moda, no es por dentro que te sientes religiosa o afectada por la religión.

La religión se convierte en un acto reflexivo de afirmación, ni es la religión que presenta la sociedad de recepción ni tampoco es la que reivindican otros individuos que pertenecen, supuestamente, al mismo colectivo religioso. No sólo los actos terroristas que han estigmatizado a algunos marroquíes en Madrid, especialmente a mujeres veladas, son rechazados por hacer una interpretación errónea de la religión, sino que son apartados totalmente del hecho religioso.

(E-9, joven universitaria marroquí que lleva velo) ¿CÓMO SIENTES QUE LOS TERRORISTAS INTERPRETEN DE ESA MANERA EL ISLAM, O JUSTIFIQUEN...?

No, no, no, éstos no interpretan nada, vamos a ver, son gente enferma, totalmente con dinero, que van a gente pobre y les dicen dos cosas, les dan dos euros y son capaces de hacer cualquier cosa. Es un tema complicado, pero el yihadismo por ejemplo, que es un movimiento poderoso económicamente, juega con las carencias de los pobres de todo el mundo árabe, y es capaz de hacer cualquier cosa. Entonces a un pobre que no tiene nada que le dices te damos equis dinero para que hagas semejante barbaridad, y lo consiguen, y hace cualquier cosa para que el dinero le llegue a su familia por debajo, y esto es lo que existe realmente. En Marruecos pasa esto con los atentados de Casablanca, se demostró que fue así, además son gente que no tienen dos dedos de frente, o sea que les dices que es el Islam, que rece 5 veces al día y no sé qué rollo y eso no es el Islam, el Islam es algo más profundo.

Dentro de esta defensa de la religión como algo personal hay un sinnúmero de reivindicaciones que contestan los estigmas asociados al Islam, precisamente desde dentro de una comprensión reflexiva de la religión. En este sentido cobra especialmente relevancia el análisis de Olivier Roy (2005, 2006) que separa la religión de la cultura, algo polémico y analíticamente complejo, pero que funciona analíticamente. Olivier Roy lo aplica al caso francés a través de los chicos y chicas que reivindican la religión para separarse de la cultura francesa laica. Su idea podría resumirse en que en Europa la cultura había “liberado” a los cristianos de la religión (secularización) y a los musulmanes europeos era la religión la que les estaba liberando de la cultura (evitando así el asimilacionismo). En este sentido recojo otro extracto de una de las chicas que llevaban velo y que hacía una interpretación de la religión disociada de la cultura. Así, el machismo que muchas veces se relaciona con el Islam, no es una cuestión religiosa, sino una cuestión cultural, que por otra parte está muy presente en las sociedades occidentales laicas, como también comentan las siguientes mujeres entrevistadas.

(E-9, joven universitaria marroquí que lleva velo) CUANDO DICEN QUE EL ISLAM ES UNA RELIGIÓN MACHISTA, O QUE LAS MUJERES TIENEN MENOS DERECHOS ¿QUÉ PIENSAS?

Vamos a ver, la sociedad española me parece machista.
AUNQUE HAYA LEYES DE IGUALDAD Y DEMÁS...

El sueldo de una mujer comparado con el de un hombre, ¿eso no es machismo? Y la cantidad de crímenes de género, ¿eso no es machismo? El machismo existe desde la prehistoria y existirá hasta el fin. Pero en los países árabes, sobre todo en Marruecos que es mi caso, las mujeres sí que están teniendo mucho...sobre todo con la nueva monarquía, de hecho hay mujeres jueces, de todo, con unos derechos... Con la nueva constitución, tú sabes que un hombre puede casarse con cuatro mujeres, ahora no pueden casarse con una segunda sin el permiso de la primera, si no va directo a la cárcel. Creo que las mujeres, paulatinamente, con pasos tímidos, están teniendo sus derechos, aunque todavía queda mucho.

¿CREES QUE EXISTE UN FEMINISMO ISLÁMICO?

No, porque la mujer musulmana, la que es musulmana de verdad y acepta su religión, no se ve discriminada, para nada.

¿PERO ACEPTARÍAS QUE TU MARIDO TE DIJESE HAZ ESTO O LO OTRO?

Es que si es un hombre musulmán no puede decirte eso.

¿CREES QUE LA ESENCIA NO ES MACHISTA?

No, no tiene nada que ver.

(E-5, joven universitaria marroquí) CUANDO TE DICEN QUE LOS HOMBRES MARROQUÍES SON MUY MACHISTAS ¿QUÉ PIENSAS?

Sí, lo del machismo. Es verdad que hay machismo, pero eso no tiene que ver con la religión, ni con...eso es una tradición, desde hace mucho tiempo, eso no tiene nada que ver con el machismo, es una cuestión de religión, como aquí hay otra.

¿TU NO CREES QUE LA RELIGIÓN SEA MACHISTA?

No, para nada, no tiene sentido. Yo lo veo como respeto, es respeto, cuando lo llevas te respetan más, aquí da igual, pero en el mundo árabe si llevas el velo te respetan más como mujer. Es una forma de seguridad, es por seguridad. En Afganistán, por ejemplo, que llevan el tema del burka, yo no lo entiendo, porque no están en la religión, pero ellos dicen por seguridad, cualquier mujer que vaya sin burka la van a matar.

¿PERO LO IDEAL SERÍA QUE NO PASARA ESO?

Claro, sí. Pero es como en Irán, todas las mujeres tienen que llevar velo porque es así, pero en otros países no. En Líbano musulmanes y cristianos conviven sin ningún problema.

También los hombres que han realizado algún comentario machista durante la entrevista no lo relacionaban con cuestiones religiosas, sino culturales, y las resistencias que experimentaban ante el progreso de las mujeres se pueden encontrar en autóctonos o en cualquier otra cultura, con los matices que se le quiera añadir a estas afirmaciones. En el fondo es una muestra más de que las

mujeres marroquíes van, ellas misma, ocupando plazas y posiciones nuevas, se van *empoderando*.

(HV-1, hombre marroquí de mediana edad) ¿QUÉ TE PARECE QUE ALGUNAS MUJERES SE QUITEN EL VELO AQUÍ?

Eso depende de cada uno, cada cual hace su vida. No puedes decir nada, aquí las mujeres tienen más derechos que el hombre, el triple. Es un poco exagerado, la verdad. Si le dices algo a la mujer es malo. En Marruecos pasa menos, porque lo veo en las noticias.

¿TE QUIERES CASAR EN EL FUTURO?

Sí, y quiero ser fiel.

¿CON UNA ESPAÑOLA O CON UNA MARROQUÍ?

Tenía idea antes de casarme con una europea, pero ahora veo las cosas como son y he cambiado de opinión. Dicen que los hombres marroquíes son machistas, aquí son las mujeres las que son machistas, la verdad. Aquí la mujer es como un hombre. La palabra siempre es para la mujer aquí.

¿TE GUSTARÍA QUE FUERA DISTINTO?

Que las mujeres hablaran menos de lo que hablan, lo que decía antes, que aquí es exagerado. Si tienes suerte tienes una novia que mereces, no es para todas las españolas, hay algunas que son una maravilla, que les gusta la cultura árabe.

Por eso muchas de las chicas se forman para cambiar las cosas en su país, desde dentro de la religión y desde dentro de la cultura. Esto es una muestra más de que los migrantes no son sujetos pasivos y que se desplazan con el objetivo de mejorar sus expectativas, así muchas chicas estudian en la universidad con la idea de volver y mejorar las cosas en Marruecos.

(E-5, joven universitaria marroquí) ¿TE DICEN EN MARRUECOS LAS MUJERES QUE PARA QUÉ TANTO ESTUDIO?

No, están orgullosos, sobre todo porque soy la primera chica de la familia que llega a la universidad. Entonces me animan a seguir para adelante.

(E-9, joven universitaria marroquí que lleva velo) ¿LUEGO TENÍAS CLARO QUE QUERÍAS ESTUDIAR EN LA UNIVERSIDAD?

Sí, lo tenía clarísimo, para eso vine, y mi padre también. Me dijo hija, si vas a Europa para algo tiene que ser. Mi hermano dejó de estudiar, porque él también vino para estudiar, lo dejó en bachillerato, hizo un FP y lo dejó. Pero yo lo tenía clarísimo.

Son las propias mujeres marroquíes las que sin necesidad de una intervención desde fuera están transformando estos patriarcalismos, su propia realidad, convirtiéndose en los sujetos que deciden cómo poner en práctica su religión en el nuevo contexto y ante los nuevos retos que se les presentan.

(E-5, joven universitaria marroquí) ¿ENTONCES TÚ COMO ERES MARROQUÍ SI TE CASAS CON UN MARROQUÍ VA A QUERER QUE LE HAGAS LA CENA AUNQUE LLEGUES TARDE?

Depende, a ver, si él...depende de la educación de cada uno. Por ejemplo, yo mi chico, yo estoy comprometida porque lo de tener novio en Marruecos es para casarse y más o menos bien, porque en su casa eran todo chicas. Estamos viviendo juntos, en Marruecos, y cuando llego a casa tarde ya me ayuda, y le encuentro haciendo cosas, pero ya te digo, depende de la educación. Pero la mayoría de los chicos que se casan con marroquíes si llegas tarde a casa, aunque llegue a las 12, la va a esperar y se lo tienen que hacer. Eso es lo que les enseñaron desde pequeños, él trabaja fuera y cuando llega a casa tiene que tener todo hecho.

¿TÚ QUE PIENSAS SOBRE ESO?

(...)Que la mujer y el hombre son todos iguales desde pequeños, que tiene que hacer las cosas en casa, que tiene que tratar a su hermana como un igual, que no por ser chico tiene prioridades, que las cosas que va a hacer ella las va a hacer él, y que son todos iguales desde pequeños.

Las mujeres españolas son un ejemplo en el que mirarse en este sentido, hay una reivindicación del trabajo que han hecho otras mujeres, aunque se haya realizado desde posiciones distintas a la de las mujeres musulmanas, como desde el laicismo.

(E-9, joven universitaria marroquí que lleva velo) La mentalidad que me dejó España es que la mujer esté trabajando, aquí no se queda en casa, yo no me veo en mi casa dedicada exclusivamente a mis hijos y a mi marido. Hombre, será una parte esencial de mi vida, pero yo quiero tener mi identidad social, tener un objetivo en esta vida, y no depender económicamente de mi marido, aunque en el mundo árabe esté normal, yo quiero ser independiente en ese sentido.

¿CREES QUE VAS A PODER COMPAGINAR LAS DOS COSAS?

Aquí hay mujeres españolas que lo están compaginando muy bien, que lo están haciendo muy bien.

¿Y TÚ LE VAS A DECIR A TU MARIDO QUE TE TIENE QUE AYUDAR?

Yo hasta ahora los que he conocido denegaban que yo trabaje, que es machismo, y de hecho no he estado con mi novio porque no quiere que trabaje cuando me case, entonces para qué estoy estudiando y luchando.

Hay una crítica implícita a las mujeres que no estudian, puesto que se reivindica el papel de la mujer como actora transformadora de las actitudes patriarcales, pero también para mejorar globalmente la sociedad marroquí. Estos dos sentidos están muy presentes en todas las entrevistas.

(E-5, joven universitaria marroquí) ¿SUELES TENER CONTACTO CON OTROS MARROQUÍES?

Sí tengo contacto pero no coincidimos en la forma de pensar. Las chicas que conozco han dejado de estudiar, la mayoría están casadas, lo de la universidad no se lo plantean, seguir los estudios la mayoría dicen que no pueden, claro, porque tienen que ponerse a trabajar y decían que no iban a poder estudiar y trabajar al mismo tiempo, por eso no conozco a muchas chicas, porque están casadas y su marido no les ha dejado. Por cuestiones de tradición, volver a... Mis amigas, mis paisanos, son de la facultad, que conocí fuera, no son de mi pueblo, son de vernos en fiestas o en actividades o algo, pero no somos de salir, porque somos muy distintas.

¿CREES QUE LAS MUJERES MARROQUÍES DEBEN ESTUDIAR?

Por supuesto, porque todo se lo han ido contando sus maridos y lo que les han contado todo era lo contrario, ¿esto se hace? no, no se hace, ¿por qué?, porque lo digo yo. Él no va a cambiar su idea por ti, digas lo que digas, porque él se ha criado con estas ideas.

Estas chicas cuando van de visita a sus países influyen a otras mujeres, las transformaciones que en el contexto de la inmigración se producen en España también tienen su correlato en Marruecos.

(E-5, joven universitaria marroquí) Estamos intentando hablar con más gente, cuando vamos a Marruecos hablarlo y comentarlo. Yo lo hablo con mi tía que estoy estudiando, ¿cómo que estás estudiando todavía?, no le gusta, tú tienes que estar con tu casa, casada, con un hijo o algo, qué horror, porque mi tía se casó con 18 años y tiene 5 hijos y para ella es un poco absurdo seguir estudiando. ¿Ya sabes leer y escribir?, ¿qué quieres más? (...)

Últimamente veo que la mujer marroquí va avanzando, poco a poco, pero va avanzando, tiene la misma libertad que la mujer española, pero desde hace muchos años y nosotros estamos avanzando pero poco a poco. Somos más iguales, pero sobre todo las chicas que estamos estudiando, las del campo no, lo típico es llegar a los 18, 20 años y casarse y tener hijos, la mayoría de las mujeres quieren casarse y tener hijos.

Las transformaciones en el mundo femenino no se circunscriben al ámbito universitario. Hay científicos sociales que han llamado a este tipo de mujeres emprendedoras, aunque creo que este término no funciona tan bien en inglés y francés como en español, porque se suele relacionar la capacidad transformadora de las mujeres con prácticas económicas. Lo que está claro es que hay un movimiento importante de mujeres marroquíes en Madrid que están cambiando no sólo su realidad en la sociedad de recepción, sino la realidad con la que partían, y de esta manera están también transformando la realidad de otras mujeres en Marruecos. Son también muchas mujeres marroquíes las que posibilitan la visibilidad de otras compatriotas antes invisibilizadas.

(E-3, mujer joven marroquí bereber que trabaja en una asociación) Pues tenemos casi de todo en general. Mujeres que ahora están empezando a venir, a lo mejor también porque nosotras vamos por la calle y hablamos a diario con cada una, y vienen mujeres que nunca han salido y llevan años y años aquí, que a lo mejor han salido pero que están siempre en el banco con el mismo grupo de mujeres al lado, con vecinos y tal y las animamos a que aprendan el español. Muchas el primer día no te puedes imaginar, se morían de risa porque algunas eran analfabetas, no han estudiado en su vida, no saben lo que es un letra ni cómo coger el boli, y las hemos animado, que bueno, que no pasa nada, que no hay edad para esto y que sí que se puede conseguir, y aunque sea para que vayas y digas hola, que necesito esto, y poquito a poco ha empezado a venir un perfil de mujeres que yo no me imaginaba que podían venir.

Pasados varios años, en el trabajo de campo se puede constatar que la situación cada vez va a más, y ahora esas mujeres, que primero empezaron a escribir, que se fueron insertando poco a poco en los espacios públicos, son las que toman la iniciativa, llegando a desbordar las expectativas y los recursos de las asociaciones.

3.4. Identidades reactivas.

3.4.1. Del comunitarismo al terrorismo.

No todas las actitudes hacia la formación de la identidad en la sociedad de recepción adquieren un talante reivindicativo y subjetivo. Existen otro tipo de identificaciones que se configuran de una manera negativa, en fuerte oposición, y que he denominado identidades o identificaciones reactivas. Esta forma de identificarse también tiene que ver con la forma en que se plantea la alteridad en la sociedad de recepción. Así, cuanto más homogénea y cerrada sea ésta, es decir, cuanto más se exija al inmigrante que olvide sus raíces y particularidades culturales, su identidad, y que se asimile a los usos sociales de la sociedad de acogida (aunque nunca con los mismos derechos), más cerradas serán estas colectividades y más aisladas estarán con respecto a la sociedad central en la que se originan.

Este tipo de reacciones se han denominado procesos de comunitarismo. Este término se utiliza muy poco en España, algo más en Latinoamérica, aunque en un sentido que no tiene por qué ser negativo, sino que se utiliza para referirse a colectivos sociales que toman la forma de comunidades, y que son principalmente indígenas. Sin embargo, en Estados Unidos y en Francia es un término bastante utilizado en las ciencias sociales, pero que como afirma Pierre-André Taguieff (2003), suele tener una connotación negativa. Según Taguieff este concepto surge en Francia durante los años 80 *pour désigner avec une intention critique toute forme d'ethnocentrisme ou de sociocentrisme, toute autocentrisme de groupe, impliquant une autovalorisation et une tendance à la fermeture sur soi, dans un contexte culturel dit «postmoderne» où l'«ouverture», et plus particulièrement l'«ouverture à l'autre», est fortement valorisée – ce qui redéfinit l'orientation «cosmopolite». Par ailleurs, le «communautarisme» est défini par ses critiques comme un projet sociopolitique visant à soumettre les membres d'un groupe défini aux normes supposées propres à ce groupe (telle «communauté»), bref à contrôler les opinions et les comportements de tous ceux qui appartiennent en principe à ladite «communauté»* (Taguieff, 2003).

Para Catherine Halpern (2004) el comunitarismo tiene también una connotación negativa, y suele contraponerse a los valores universales, republicanos, individuales, laicos y nacionalistas. Cuando se utiliza el término comunitarismo en Francia suele referirse a los conflictos en torno a la integración de las comunidades arabo-musulmanes francesas y los debates sobre el laicismo y los valores universales republicanos (Halpern, 2004). Como el comunitarismo tiene un sentido negativo, aquellos que defienden la posición universalista se denominan anticomunitaristas. Sin embargo, para esta autora el comunitarismo como corriente teórica surge en Estados Unidos como contestación a la filosofía política de John Rawls, cuando ciertos filósofos que se definían como comunitaristas se reapropriaron del ideal comunitario que articuló la fundación de los Estados Unidos como nación, para defender que el individuo no existe sin sus referentes culturales, religiosos o étnicos. De esta manera, el comunitarismo en Estados Unidos no tiene porqué tener un sentido negativo, ya que hace referencia, precisamente, al mito fundacional de este país.

Para Danièle Joly (2007), que estudia la experiencia multicultural en el Reino Unido, el problema surge cuando se hace una definición negativa del comunitarismo y se aplica a cualquier tipo de comunidad, independientemente de su tipo de adscripción grupal o de su relación con la sociedad mayoritaria. De esta manera afirma que: *en France, le terme « communautarisme », brandi à tort et à travers, semble indiquer une idéologie séparatiste d'isolement et de non-participation à la société majoritaire. Ce type de scénario ne correspond pas en général à la position des populations d'origine immigrée en France au Royaume-Uni. Il faut donc rester vigilant et se méfier d'un glissement qui risquerait de conférer cet attribut de « communautarisme » à toute formation sociale fondée sur des communautés et des associations d'immigrés. L'expérience britannique s'inscrit contre de telles conclusions et démontre au contraire une forte participation des communautés et des associations à la société majoritaire* (Joly, 2007: 140).

En este sentido autores como Kymlicka (1996) o Taylor (1992) se refieren a los derechos comunitarios como aquellos derechos que surgen para ampliar el reconocimiento de los distintos grupos étnicos o nacionales que forman parte de

estados multiculturales, dentro del marco de la Democracia – como referencia universal- (Rodríguez Magda, 2007).

Como decía, en España no existe un verdadero debate acerca del comunitarismo, por lo que hay pocos artículos que se refieran a estos procesos en nuestro país. En el trabajo de campo me he encontrado con varios individuos que generalmente realizaban sus actividades cotidianas, tanto laborales como de ocio, con compatriotas, teniendo poco contacto con la población autóctona. La mayoría de estas situaciones se han producido en los primeros momentos del proceso migratorio, pero la realidad social y espacial de Madrid ha evitado, en cierto modo, la segregación social y los procesos comunitarios.

Si comparamos las pautas de asentamiento de las poblaciones migrantes de Madrid y de París veremos que son completamente distintas. En París las poblaciones migrantes se han ido asentando en la *banlieue*, los barrios y localidades del extrarradio parisino, formando comunidades casi autorreguladas, a una distancia bastante considerable del centro de la ciudad y, por tanto, con poco contacto con lo que allí sucede y con la población autóctona que habita en esta zona. Sin embargo, el extrarradio madrileño no ha sido el principal lugar de asentamiento de las poblaciones migrantes, puesto que excepto la zona sur de Madrid, estos lugares suelen estar habitados por clases medias y altas en viviendas unifamiliares. Así, muchos de los migrantes han ocupado primero los centros urbanos degradados, como Lavapiés y todo el distrito Centro, pero también Tetuán (barrio del norte del municipio de Madrid), Vallecas (en el sur) o el barrio del Pilar (en el noroeste). En estos barrios no se han seguido pautas comunitarias, ya que además de la población migrante árabe, muchos otros migrantes como latinos o subsaharianos, se han establecido al mismo tiempo, lo que sumando a la población autóctona tradicional de estos barrios, ha tenido como resultado que no haya, generalmente, una comunidad preponderante en ellos. La rapidez del proceso migratorio (Anexo I), y el componente multicultural de este proceso, también ha tenido como resultado que las pautas de asentamiento de las poblaciones migrantes no hayan derivado en procesos de comunitarismo y de guetización.

Otro tipo distinto de identificaciones reactivas son las que utilizan la violencia como elemento articulador, y puede producirse tanto en la población autóctona como en la población migrante. Cuando se trata de la población autóctona hablaríamos de situaciones extremas de racismo, como los acontecimientos de El Ejido (ABC, 08/02/2000). Cuando nos referimos a la población migrante, estas identificaciones reactivas también se basan en el intento de anular al otro para afirmarse, y puede producir conflictos también racistas, violencia urbana e incluso terrorismo.

En el caso de la población migrante, estas identificaciones también pueden estar influidas por la sociedad de recepción. Cuando una sociedad no acepta, infravalora o anula una identidad, los individuos tienden a desarrollar un comportamiento que afirme esa identidad. La identidad toma un cariz reactivo y puede devenir en articulaciones violentas. La consecuencia más directa de la intervención en una identidad es que esta se vuelva tozuda, o que se articule a través de lo que Pérez-Agote ha llamado prerracionalidad en su análisis del nacionalismo radical vasco. *Muchas veces, desde el medio político y sociológico o desde cualquier medio social, se tachan ciertos comportamientos de irracionales o antinacionales, cuando lo que ocurre es que estos comportamientos revelan un problema de identidad que se sitúa en un ámbito que podemos llamar prerracional, pues afecta a uno de los prerrequisitos lógicos necesarios para la acción instrumental: el reconocimiento social de la identidad del sujeto que actúa. Mientras este reconocimiento no se da, el comportamiento del sujeto en lugar de ser racional en relación con los objetivos socialmente fijados, lucha por afirmar, mantener y hacer aceptar su identidad, y lo hace con toda la carga afectiva que normalmente protege esta esfera, resultando así comportamientos ininteligibles para la sociedad que en realidad los está induciendo* (Pérez-Agote, 1995: 97-98). Esto nos sirve como explicación para los comportamientos que, justificándose en que su mundo está siendo negado, proceden con violencia ante la sociedad que les niega. Cuanto más marginal sea la situación, más autocentrada en términos identitarios será la población inmigrante y más violenta podrá ser la relación con el centro (Pérez-Agote, 1995: 92-93).

El terrorismo es la muestra extrema de estas identificaciones reactivas. Cuanto más se niega una cultura o una religión, las reacciones a nivel identitario pueden producir comportamientos que respondan cada vez más a estos prerequisites. Un ejemplo claro es la escalada de violencia que asola Irak, Afganistán, Irán, etc., y del mismo modo, los atentados terroristas que han sucedido en Europa. Alfonso Pérez-Agote ha centrado sus trabajos sobre identidades reactivas principalmente en el nacionalismo radical, aunque muchas de sus conclusiones pueden extrapolarse al terrorismo islámico.

Michel Wieviorka también ha abordado en varios trabajos este tipo de identificaciones violentas o reactivas, a través de la figura del antisujeto, que se afirma a través de la negación de los otros. *Être Sujet implique de reconnaître que tout être humaine doit pouvoir l'être aussi. L'antiSujet, la part sombre su Sujet, sa face destructrice, incluant notamment la cruauté, la violence pour la violence, et donc la négation d'autrui comme Sujet* (Wieviorka, 2008 : 41).

Yo he intentado abordar en el trabajo de campo el terrorismo islamista, aunque no he podido entrevistar a terroristas manifiestos, entre otros factores por el conflicto que han creado ciertos medios de comunicación al servicio de los partidos de derechas españoles en torno a la autoría de los atentados del 11 de Marzo de 2004 en Atocha, Madrid. Por otra parte, el trabajo sería tan complejo que requeriría una tesis exclusiva.

Sin embargo, en todas las entrevistas ha habido preguntas sobre el terrorismo y el 11M ha estado muy presente en las vidas de los marroquíes que he entrevistado. Como se puede ver a lo largo del texto, para todos ellos ha tenido más repercusiones que para los no son marroquíes. Se han vivido situaciones extremadamente dramáticas, como también he mostrado, pero a la vez ha habido situaciones de comprensión por parte de la sociedad de recepción. Es cierto que el momento en el que se hicieron las entrevistas también tuvo mucho que ver, ya que si nos fijamos en las efectuadas en 2005, pocos meses después de los atentados, las reacciones de la sociedad en general fueron bastante enconadas, y como dicen muchos de los entrevistados, hasta cierto punto comprensibles. Pasado el tiempo,

cuando el impacto y el dolor se fueron mitigando, gracias al trabajo voluntario e involuntario de muchos agentes sociales, parece que los marroquíes han ido poco a poco sintiendo menos esa presión social. Respecto a los atentados en sí, todos los entrevistados han manifestado su repulsa sin matices, como decía varios de ellos incluso se mostraban compresibles ante ciertas actitudes racistas. Sólo he encontrado a un individuo, que forma parte de las entrevistas de este apartado, que matizó un poco su repulsa o más concretamente la utilización de la violencia terrorista.

(HV-4, marroquí infractor) QUÉ TE PARECE LA GENTE QUE HIZO LOS ATENTADOS DE ATOCHA?

Mal, muy mal, era gente trabajadora, y había marroquíes también. Si quieren volar algo debería ir a Guadarrama (se refiere unos edificios de los servicios de inteligencia de los cuerpos de seguridad del Estado que se encuentran entre Guadarrama y El Escorial, en el noroeste de la Comunidad Autónoma de Madrid).

En esta entrevista había más gente y rápidamente le cortaron y apagaron la grabadora. No pude avanzar más en el tema pero parecía sobre todo una bravuconería por el contexto íntegro de la conversación que otra cosa, y desde luego nada tenía que ver con cuestiones religiosas o fundamentalistas.

Lo cierto es que ningún entrevistado en todo el trabajo de campo ha manifestado actitudes integristas, o mejor dicho, un rechazo a una cultura o un colectivo por motivos religiosos. De hecho muchas veces he sacado durante las conversaciones el tema de Palestina o Irak, para ver la reacción de los entrevistados, pero aunque todos se sentían dolidos por esos acontecimientos ninguno mostró una actitud violenta, aunque sí de rechazo.

(E-12, joven marroquí) ¿TE INTERESAN LAS COSAS QUE LES PASAN A OTROS MUSULMANES EN EL MUNDO?

Sí, con Palestina, yo veo lo que pasa en Palestina, en Gaza y se me pone la piel de gallina, son musulmanes y no me gusta lo que están haciendo los judíos. Yo a los judíos los odio.

EN MARRUECOS TAMBIÉN HAY JUDÍOS, ¿TAMBIÉN ODIAS A LOS DE ALLÍ?

Sí. A todos los judíos, no me gustan. Soy racista con los judíos.

¿POR SU RELIGIÓN?

Y por lo que hacen a los musulmanes, ¿no has visto lo que les hacen a los niños?, al final del mundo ya verás lo que les va a pasar, van a ser castigados.

3.4.2. Un caso práctico: indentificaciones reactivas y su relación con el delito.

Dado lo complejo del tema del terrorismo opté por otro tipo de identificaciones que también podían denominarse reactivas, profundizando en la formación de la identidad de marroquíes que habían sido detenidos por comer delitos en Madrid. Estos delitos iban desde la venta de drogas a pequeña escala (*trapicheo*) hasta robos con violencia (delitos de sangre). Por un lado, es una muestra más accesible, aunque también complicada, y por otro, es una buena manera de contrastar los discursos que relacionan la inmigración con el aumento de la delincuencia. Autores como Huntington (1997), Sartori (2003), Amando de Miguel, o el mismo Sindicato de Funcionarios de Prisiones, aseguran que el aumento de la violencia en las relaciones internacionales, del terrorismo y de las mafias internacionales, tienen su origen en la entrada de inmigrantes en los países occidentales. Los inmigrantes, que provienen de sociedades eminentemente más violentas, encuentran un sistema legal y penitenciario mucho más laxo en el contexto occidental, por lo que comenten delitos tanto a gran escala, como a pequeña. En España el colectivo más acusado de estos delitos es el marroquí, como también he mostrado más arriba. Las ciencias sociales han contestados estas afirmaciones desde incluso los comienzos de la Escuela de Chicago. En España contamos con los trabajos de Carlos Celaya (1996) y Juan Pablo Palladino (2007), entre otros.

Pero más allá de los datos, que son incontestables⁴³, resulta interesante preguntarnos por qué delinquen los inmigrantes que delinquen, si es que los

⁴³ Los datos que aporta el Sindicato de Funcionarios de prisiones afirman, por ejemplo, que en 2007 la población de reclusos extranjero en España había crecido un 11, 31%, mientras que la de nacionales había crecidos solo un 1, 71% . A partir de los datos divididos por Comunidades Autónomas, por nacionalidad y para el periodo 2004-2007, afirmaban que la población de reclusos extranjeros era cada vez mayor respecto a sí misma y al total, mientras que la población reclusa de españoles aumentaba en una proporción mucho menor. Sus conclusiones, aparecen curiosamente en la primera página, cuando afirman que uno de cada tres presos en España son extranjeros, y que ocho de cada diez nuevos reclusos son también extranjeros, cifras que han aumentado y que aumentarían cada vez más siguiendo la lógica de crecimiento que describen para este periodo. Sin

motivos son distintos a los que experimentan los nacionales, y en qué contextos se producen estos delitos.

Esta parte de la investigación no hubiera sido posible sin mi trabajo en el proyecto *Security in Diversity*, y dentro de este proyecto tengo que destacar a mi compañero en el trabajo de campo, Llamal, en primer lugar porque él ha sido el que consiguió el contacto con la mayoría de estos individuos y la posibilidad, después de varias negociaciones, compromisos y algún que otro susto, de grabar parte de las entrevistas. Llamal además ha estado en todas las entrevistas conmigo, traduciendo, mediando y abriendo y cerrando puertas cuando la situación a veces se desbordaba. Sin él no existiría este apartado. El análisis está compuesto por 4 entrevistas -aunque se intentaron más de 15- (Anexo 1), que se hicieron en forma de historia de vida, a través de varias sesiones, encuentros formales e informales, algunas veces con grabadora y otras no.

Llamal, de padres marroquíes pero nacido en España, también ha sido objeto de la historia de vida más larga que he realizado para esta tesis, y en este apartado recojo la parte de las grabaciones en las que le pregunto sobre su trabajo como mediador intercultural y educador en centros de menores. Llamal no tiene

embargo, ellos mismo se contradicen cuando contrastan estos datos con el aumento de la población total de inmigrantes en España. En la segunda página del informe (ACAIP, 2007) afirman que *en los últimos cuatro años la población extranjera ha aumentado un 51,11% en el conjunto del sistema penitenciario español y ha pasado de representar el 27,11% de la población reclusa total en el año 2004, datos a 1 de enero, al 34, 24% en 2007. El dato es muy significativo si tenemos en cuenta que el porcentaje de población inmigrante en España, según datos del INE, supone el 9,9% de la población total. De los registrados en el padrón 40,63 son españoles, y 4,48 millones extranjero. Pero si nos basamos en un periodo mayor, veremos que los datos no son realistas. En 2002 había 1.9 millones de extranjeros en España, un 4.7% de la población, la población reclusa de inmigrantes representaba un 34% del total (13.000 sobre 45.000). En 2005 la población extranjera en España alcanzaba los 3,7 millones de habitantes, suponiendo el 8.4% de la población. Siguiendo la lógica de que los extranjeros delinquen en una mayor proporción (dado que el 4% representaba el 34% de los reclusos, se aventuraban a que delinquieran 8 veces más), ahora deberían doblar esa tasa y representar el 64% del total, por pura lógica matemática. Pero resulta que no es así, en 2005 el 30% de la población reclusa era extranjera (18.000 de 62.000). Y si nos situamos en 2008, la población extranjera alcanza los 5.2 millones de personas, un 11.2% de la población, sin embargo, la población reclusa es un 33% del total (26.000 sobre 75.000). Es decir hemos asistido a como los extranjeros han triplicado su población en España, pasando de un 4% a un 12% y, sin embargo, no se han movido un ápice en cuanto a población reclusa. Han pasado de una proporción de 1 a 8 a una de 1 a 3, en 10 años. Todos estos datos proceden de un artículo de un blog de opinión política (Dyonysos, 2010), pero he contrastado los datos con la fuente principal que citan en el artículo, el Instituto nacional de Estadística.*

formación sociológica, pero su análisis de la identidad de estos chicos recuerda mucho al de Pérez-Agote.

(HV-6) Los chicos de las canchas **están ahí de una manera defensiva, es por la situación que están viviendo actualmente.** Yo conozco la historia, pero yo no he experimentado cambios tan bruscos, esa situación. Para ellos, cuando hablo con ellos piensan que por haber nacido aquí sé más que un marroquí lleve los años que lleve, porque un chico que ha nacido aquí es completamente español aunque sea de origen árabe o sus padres sean árabes. Ellos no pueden comportarse como yo porque necesitan una historia en España, sus historia son actuales, sobre todo los chicos que están en Lavapiés. **Lo tienen mucho más complicado, no es que el sistema les empuje, pero a veces solo ven la salida de delinquir, de ser transgresores. Yo tengo facilidades, he nacido aquí, tengo papeles, yo me puedo mover libremente. Muchos de ellos no tienen documentación, les genera la sensación de que no tienen derecho a vivir aquí, piensan que no les quieren aquí.**

La criminología se ha centrado en los factores que explican los delitos, dentro de ellos destacan los que centran en el contexto social en el que se socializa el infractor. Las conductas delictivas estarían propiciadas por una serie de factores que describirían, a partir de la historia de vida, los motivos que propician la comisión de delitos. Para encontrar estos factores tendríamos que indagar en la situación familiar del infractor (inexistencia de redes sociales de apoyo en el entorno referencial primario de la persona -el entorno de origen-) y en el nivel económico y de marginación (teoría de la pobreza) en el que creció. Sin embargo, a través de los discursos no se pueden deducir estos supuestos factores etiológicos delictivos o disruptivos. Ninguno de los entrevistados afirma que sus delitos se deban a carencias materiales o afectivas en el origen, el motivo principal de la inmigración fue mejorar su vida en sentido general, y todos tenían altas expectativas en su futuro.

(HV-4) ¿QUÉ TAL ERA ALLÍ TU VIDA, CÓMO LA RECUERDAS?

(se ríe) Allí vivía bien, ¿entiendes?, nuestros padres tenían dinero para mantenernos, nunca faltaba dinero, nosotros nos buscábamos lo nuestro, hacíamos lo que fuera por mi padre.

¿EN QUÉ TRABAJABA TU PADRE?

Tenía una camioneta de transporte. Teníamos un local de vender telas y todo.

(HV-5) ALLÍ, ¿HABLABAIS DE VENIR?

Yo nada, era joven, y a mí no me faltaba de nada, mi familia no era pobre. No sé por qué vine, vine por suerte.

Otro entrevistado, que sí provenía de un medio social desfavorecido en Marruecos, en el que no había sido prácticamente escolarizado y que reconoce que el acto de inmigrar ha venido motivado precisamente por esa pobreza, no había delinquido antes de inmigrar y no considera que su historia de vida pasada, su pobreza en el origen, haya sido lo que ha propiciado su conducta delictiva.

(HV-8) ¿QUÉ HACÍAIS PARA PASAR EL TIEMPO EN VUESTRO BARRIO?

Nada, te levantabas por la mañana y bajabas al puerto, porque de cuando me acuerdo yo que tenía diez años ya quería inmigrar, porque tenía problemas y veía que mi familia estaba necesitada, y la única forma que tenía para sacarlos adelante era inmigrar, porque están muy necesitados.

¿Y A TI CUÁNDO TE VINO LA IDEA DE INMIGRAR?

Pues cuando tenía doce años a catorce

¿ME PODRÍAS EXPLICAR DETALLADAMENTE POR QUÉ TENÍAS ESA INTENCIÓN DE EMIGRAR?

Yo tenía esa idea constantemente porque tenía amigos de la infancia con los que me he criado que han inmigrado y subido a España y han bajado con cosas buenas y yo quería ser como ellos, he visto a muchos chavales que les ha salido muy bien y yo también quería.

(...)Cuando yo salí de Marruecos no tenía en mente hacer nada de eso (delitos), yo la idea que tenía era sacar a mi familia adelante, a mí, la familia nunca me dijo que subiese a España a hacer lo que fuese para conseguir dinero, eso no, mi familia es respetada y respetuosa conmigo, pero si lo he hecho es porque no tenía otra salida.

Por otro lado, la única persona que se justifica en su entorno familiar precario es, precisamente, el único que afirma que utiliza la violencia en sus delitos, y cuyo único objetivo es, según él mismo, comprar cosas que no puede obtener trabajando o a través de su familia. En ningún momento de la entrevista experimenta ningún tipo de remordimiento por cometer sus robos con violencia.

De este modo, aunque habla abiertamente de que no tiene ningún problema en robar, se excusa en su situación familiar precaria.

(HV-7) ¿QUÉ SITUACIÓN SE TENDRÍA QUE DAR PARA QUE TÚ NO DELINQUIERAS?

Igualdad tío, igualdad, que tenga lo mismo que los demás chavales, no que un chaval vaya con unas "Nike" y yo con unas "sumisu".

¿NO DEBERÍAS LUCHAR TÚ PARA TENER ESAS "NIKE"?

Pero qué culpa tengo yo de haber nacido pobre, tío, entonces yo me busco las castañas (molesto), cada uno se busca la vida como puede tío, si yo hubiese nacido rico seguramente hubiese sido universitario, si tuviese algunas cosas no me haría falta hacer nada, pero si no las tengo las busco, porque yo también quiero disfrutar.

Otro grupo de las teorías explicativas del delito según el análisis criminalista son las llamadas desencadenantes, al contrario que las teorías etiológicas que se basan en el estudio de la historia de vida para encontrar los factores que provocan los delitos, estas teorías se centran en el momento en el que se comete la infracción. Se han descrito muchos factores desencadenantes, uno de ellos es la satisfacción, algo así como la realización personal del individuo. La obtención de un beneficio que no se podría alcanzar de ninguna otra manera, que además conlleva un riesgo, una dificultad y cierta habilidad por parte del infractor. Para muchos especialistas, dentro de estos factores el más importante sería la percepción de alta oportunidad de obtención de beneficio ilícito. Esta percepción está motivada muchas veces por el contexto, cuando cometer un delito resulta fácil porque se dan las circunstancias idóneas y el beneficio es alto. El límite del delito sería la percepción de riesgo, en el momento en el que el beneficio es grande pero el posible castigo es mucho más elevado, no se comete el delito. Muchos autores y políticos basándose en estas teorías han afirmado que muchos menores delinquen teniendo en cuenta esta valoración de riesgos/beneficios. Esta situación ha generado un debate social muy amplio en torno a la ley del menor, motivado especialmente por casos de agresiones o asesinatos con extrema violencia que han saltado a los medios de comunicación, debido a que las penas son en opinión de algunos excesivamente flojas según el tipo de delito. En las entrevistas los

individuos reconocen que si ellos delinquieran en Marruecos el castigo sería mayor.

(HV-4) ¿LA GENTE QUE ROBA AQUÍ YA ROBABA EN SUS PAÍSES DE ORIGEN?

Depende, hay gente que venía especialista a robar, de Marruecos, de cualquier lado. Hay gente que aprende aquí, ven muchas maneras muy fáciles para robar.

¿PERO DÓNDE ES MÁS FÁCIL?

Aquí, en Europa. En Marruecos no.

¿POR QUÉ?

En Marruecos la policía solo escucha que tú eres ladrón, que tú eres vendedor de algo y ya vienen directamente, no hace falta que tengan pruebas ni nada. Si no te pillan la prueba no pasa nada, aquí hay derechos.

Sin embargo, lo que parece claro es que ninguno de los entrevistados venía con la idea de delinquir.

(HV-4) ¿POR QUÉ QUERÍAS VENIR A ESPAÑA?

Para buscarme la vida, para sacarme mejor futuro, me entiendes, porque en Marruecos no hay sueldo bien para que vivas bien, entiendes (Vuelven a parar la grabadora porque entra alguien en la casa).

¿PERO SI TENÍAS BUENA VIDA EN MARRUECOS POR QUÉ DEJASTE TODO PARA VENIR?

Lo he dejado todo, ya no quería más la vida con gobierno, con la policía, con la gentuza, ¿me entiendes? Está muy mal, la policía te pegaba y te hablaba mal.

El problema es que las expectativas de muchos de estos individuos chocan abruptamente con una realidad distinta a la que se esperaban. Decía al principio que la inmigración es siempre un trauma, pero en el caso de la inmigración marroquí muchas veces es más que eso. Si la inmigración marroquí empezó a cobrar importancia en nuestro país no fue porque vinieran muchos marroquíes de golpe, todo lo contrario, como se ve en el análisis cuantitativo, la inmigración marroquí fue relativamente progresiva, sobre todo en relación con otros colectivos. La relevancia de la inmigración de este colectivo estribaba en los cadáveres que apreciaban todas las mañanas en las costas de Andalucía. El fenómeno de las pateras precedió al fenómeno de la inmigración. De este modo, para muchos

migrantes el primer fracaso o el primer trauma se producen durante el viaje, como también he mostrado más arriba.

(HV-4) ¿FUE MUY DURO IR METIDO DENTRO DEL CAMIÓN?

Sí, sí, muy duro, casi nos morimos allí, hay plástico en el camión, encima era verano, había mucho calor dentro. No estaba yo sólo, habíamos 8 personas. El camión cargaba bien de plástico y de faldas.

Los factores atrayentes son muy poderosos, muchos chicos en Marruecos está influidos por una imagen a veces errónea de España o de Occidente. La globalización cultural de la que he hablado en otros apartados genera que muchos chicos sueñen con una vida fácil, con beneficios inmediatos. El turismo ha fomentado también esta imagen, ahora es muy fácil ir a Marruecos un fin de semana, y la imagen de los jóvenes occidentales, por su ropa, por sus pautas de consumo, también fomentan la idea de la inmigración como una salida fácil. Por otro lado, está la imagen que crean los retornados o los chicos que ya han nacido en Europa y que visitan Marruecos, que pocas veces suele ser negativa, bien porque verdaderamente han mejorado su situación económica, o bien porque es complicado reconocer que el proceso migratorio ha sido un fracaso.

(HV-6, español de padres marroquíes) Los chavales piensan que en España se puede hacer de todo, no hay que dar mensajes erróneos de que la inmigración es fácil...no puedes pedirle a la gente que ha conseguido un trabajo, que se lo ha currado, o a gente de segunda generación, que no alardeé, porque es fácil, te ven con un coche, o una chica y flipan, porque hay unas diferencias económicas brutales. El mensaje que da la gente de segunda generación, o que ya ha consolidado su proyecto migratorio, con papeles, con dinero, es de bienestar. Eso se puede conseguir con una historia, con unos estudios, pero claro, estos chavales...

Sin embargo, algunos entrevistas son conscientes de que la vida en España no es tan fácil como muchos la presenta, saben que muchos compatriotas suyos se ven obligados a robar, pero aun así consideran que les merece la pena porque la situación en Marruecos es aún peor.

(HV-4) ¿LA GENTE EN MARRUECOS SABE ESO? ¿TÚ, POR EJEMPLO, SABÍAS QUE HABÍA CHAVALES QUE NO ENCONTRABAN TRABAJO Y QUE ACABABAN ROBANDO, EN DROGAS, CON UNA VIDA MALA?

Sí, sí se sabe, sí, sí.

Y SABIÉNDOLO, ¿POR QUÉ HAY GENTE QUE DICE, PUES AÚN ASÍ ME VOY? (le traducen la pregunta al árabe)

Porque aquí se puede sacar dinero y da igual, en Marruecos ¿qué vas a sacar?

Hay chicos que incluso ya han sido expulsado, pero que insisten en su intento de “triunfar” en Madrid.

(HV-6, español de padres marroquíes) Yo hablaba con un chico que le recriminaba su actitud, y me decía que él iba a volver a España a no ser que pusieran un muro en el estrecho, yo le decía que buscara alguna salida, trabajo, y ahí está la clave, él me decía que no había encontrado a nadie que le escuchara, que le dijera cómo hacer las cosas.

Los factores descritos desde la criminología como desencadenantes hacen hincapié en acontecimientos concretos que suponen un cambio importante en la vida del individuo y que pueden motivar que cometa un delito. El fracaso migratorio, con todos los matices que pueda tener esta expresión, se convierte desde mi punto de vista en uno de los grandes acicates para que alguno de estos individuos, que nunca había delinquido en su país, acaben en el mundo de la delincuencia. Otros autores (Lagrange, 2007; Dubet, 1987; Gandarillas, 2011) han llamado a este tipo de factores como mediadores, ya que no implican un acontecimiento exclusivo, sino un cúmulo de ellos. En el caso de Abdellah⁴⁴ estos factores han sido muy poderosos, ya que él cuando vivía en Marruecos no traficaba, y fue ya en España, después de ciertos acontecimientos negativos en su vida, cuando comenzó a traficar y a exponerse a ser detenido y encarcelado.

(HV-4) Sí, he sufrido mucho, he dormido en la calle, con ratas y todo. Lo he pasado mal, estuve en Barcelona también, y me pegó la policía una vez, estuve en la playa así paseando una noche, en la costa de Barcelona, me encontraba turistas y de todo, venían directamente a pegarme, ¿qué haces aquí?, eres un

⁴⁴ Quiero recordar que todos los nombres que empleo en este apartado son ficticios, y se utilizan exclusivamente para agilizar la lectura.

ladrón, *pam* (da un golpe fuerte en la mesa). Me quedé una semana así con el ojo, me pegaron bien.

Lo mismo sucede con los chicos marroquíes jóvenes que delinquen, a los que él se refiere en tercera persona, que en Marruecos no comenten delitos, pero cuando vienen a España sí. Los entrevistados argumentan varios motivos sobre este suceso, sin embargo, lo que queda claro es que la migración supone un momento de inflexión. Abdellah describe durante toda la entrevista un relato de vida desde el comienzo del proceso migratorio muy complicado, con una situación de enorme marginalidad y exclusión, durmiendo en la calle, pasando hambre, viviendo situaciones de racismo. Todo ello, según él, le llevó a buscarse la vida, a trapichear y a cometer algún robo.

(HV-4) ¿EN QUÉ TRABAJABAS ALLÍ?

Jardinero, de todo...ya sabes, trapichillos... ¿me entiendes?, había cosas donde sacar dinero. Buscar la vida (el resto de los compañeros se incomodan un poco ante la pregunta y miran la grabadora).

Mustapha también habla de un fracaso en su proyecto migratorio, al igual que Abdellah vino a España para mejorar su situación y la de su familia y puso todos sus recursos materiales, físicos y mentales en acceder a la península. Vienen con esa idea errónea o magnificada de España pero el sueño se rompe, en algunos casos, con bastante rapidez. En el caso de Abdellah el viaje en sí se convierte en una odisea, el fracaso de Mustapha comienza más tarde, pero si atendemos a sus comentarios vemos como su imagen de España cambia radicalmente después de ciertos acontecimientos dolorosos y difíciles. Su situación se vuelve tan precaria que ni si quiera le cuenta a su familia las penurias que está pasando. En cierto modo ellos cierran el círculo migratorio y se convierten, a su vez, en quienes alardean de su situación en España cuando bajan a Marruecos, fomentando el deseo de otros compatriotas de inmigrar.

(HV-8) ¿Y TÚ QUÉ IDEA TENÍAS DE ESPAÑA ANTES DE VENIR?

Yo a España la veía bien porque mis amigos me contaban que había derechos y ayudas, que podrías ayudar a tu familia y arreglar los papeles si te lo montabas

bien, que puedes trabajar con seguro y si te enfermas no pasa nada, eso lo veía yo muy bien.

¿ANTES DE LLEGAR A ESPAÑA, QUE OPINIÓN TENÍAS DEL PAÍS CON LO QUE TE CONTABAN TUS AMIGOS Y VEÍAS POR TELEVISIÓN?

Yo me iba a dormir y me venía a la mente España, desde que empecé a acordarme de las cosas pensaba en España, y cuando veía a los familiares que bajaban en verano yo quería ser como ellos, porque los veía muy bien y aquí ya sabes venían las fiestas y no tenías nada para poder celebralas, y venían muchas necesidades y no tener nada y a mí no me gustaba ver a mi familia en esa situación.

¿UNA VEZ AQUÍ, LA IDEA QUE TENÍAS DE ESPAÑA ERA LA MISMA?

No, cambió, porque yo pensaba en unas cosas y me encontré con otras, me encontré con dificultades, con cosas que no eran como me imaginé; te ven marroquí y se apartan de ti pensándose que les vas a robar, la gente se piensa que eres menos que ellos porque no tienes papeles, es muy difícil encontrar a alguien que te pueda ayudar.

¿UNA VEZ EN ESPAÑA CÓMO CREES QUE TE VEÍA TU FAMILIA?

Me ven distinto, se creen que estoy mejor por que les llamo y no les cuento la verdad, porque mi madre se quedaría mal e intento que no sepan cómo estoy realmente.

Mustapha ve en esos cambios, en esa nueva realidad que se impone, el origen de su “necesidad” de cometer delitos. La necesidad, el fracaso del sueño, la nueva realidad, le empujan, no le dejan otra salida, siempre según sus palabras, que cometer delitos.

(HV-8) ¿CÓMO NACIÓ LA IDEA DE PODER COMETER UN DELITO?

A mí me pasó un problema cuando empecé a hacer esas cosas, y es que me quedé en la calle. No me quedó ni para pagar el alquiler y nadie se acordó de mí, mis amigos no se acordaron de mí y me dijeron - ¿yo qué voy a hacer?-, a lo mejor te dan diez euros para comer y llamar por teléfono, nadie mira por ti, eso es lo que me dejó a mí pensando en estas historias y no se me iba de la cabeza mi situación y que no podía volver a Marruecos así. Me quedé con hambre, sin ningún lugar donde dormir, tenía frío, no tenía dónde ducharme, no tenía dónde ir, me pasaron muchos problemas, y esos problemas son los que te hacen hacer cosas que nunca se te hubieran pasado por la cabeza, todo empezó a darme igual, hasta con mi familia dejé de hablar un tiempo.

Es complicado separar los factores desencadenantes de los mediadores, porque la mayoría de las veces estos dos tipos de factores se relacionan, es decir, que son una suma de factores o acontecimientos los que llevan a un individuo a delinquir, y no uno concreto el que produce que alguien delinca. Se trata de acontecimientos negativos o cambios familiares, laborales, en el barrio, en la sociedad o en la propia persona. También se relacionan con el consumo de alcohol o drogas (Lagrange, 2001). En la historia de vida de Abdellah y en la de los chicos que él describe, ha habido toda una serie de acontecimientos negativos, de empeoramiento del nivel de vida, que parece, al menos así lo cree Abdellah y algunas corrientes de la criminología, que han motivado que acaben delinquiendo.

(HV-4) ¿CONOCES A GENTE QUE ESTÉ TAMBIÉN EN ESTAS SITUACIONES COMPLICADAS Y QUE SE VEA OBLIGADO A ROBAR?

Sí, sí, sí, un montón. Hay mucha gente que no hay trabajo, que no encuentra nada, sólo...normal, la situación que lleva... pues normal que intente robar, que hace un montón de cosas, puede matar me entiendes (muy molesto). Así están las cosas, hay mucha gente que está mal, mal, peor que nosotros. Gracias a dios que ahora estamos bien.

Abdellah piensa que si estos chicos tuvieran otro tipo de vida, si tuvieran un trabajo, no tendrían que delinquir, es la situación de pobreza y de marginalidad, que les ha sobrevenido al inmigrar, al menos en el caso de Abdellah, lo que les empuja a delinquir.

(HV-4) ¿QUÉ SITUACIÓN CREES TÚ QUE DEBERÍA DARSE PARA QUE ESOS CHICOS NO ROBARAN?

Que busquen una solución, que les den trabajo, no sé, cualquier cosa porque no se puede hacer esas cosas.

¿TÚ ENTONCES CREES QUE SI TUVIERAN TRABAJO NO ROBARÍAN?

Algunos quieren trabajo antes que robar, hay gente que les da igual, que si les buscas trabajo siguen robando.

Mustapha retoma un poco el discurso pesimista de Abdellah, los dos aluden a su situación de precariedad y de la de muchos de los “suyos”. Lo interesante del discurso de Mustapha es que parece mucho más sincero que Abdellah, ya que no suele acudir a la tercera persona para justificar sus actuaciones o hablar de

situaciones que llevan a la comisión de un delito. El tema de las drogas es especialmente interesante en este sentido, ya que en un primer momento el entrevistado comenta que hay mucha gente en su situación que acaba en temas de drogas o robando por que no les queda otra salida. Pero a la vez reconoce que uno de los problemas es intentar mantener el nivel de vida al que se quiere aspirar, el que se pretendía obtener con la inmigración. Vestir buena ropa, comprar cosas, vivir bien, son los motivos que han impulsado a muchos de estos chicos a inmigrar, y cuando ven que no lo pueden conseguir pueden caer en muchos problemas, entre ellos la droga o la delincuencia.

(HV-8) ¿CREES QUE HAY CHAVALES QUE SE VEN EN TU SITUACIÓN Y HACEN LO MISMO, DELITOS?

Muchos, muchos, porque te ves en ciertas situaciones que te da igual todo, ir a la cárcel que te expulsen a Marruecos, llega un momento a la persona, un límite que ya no aguantas nada. Hay chavales que se “enganchan” aquí, que se drogan y ya les da igual todo, hay chavales que se olvidan hasta de su familia, y era gente maravillosa pero les da igual todo, y sé de muchos que están en la cárcel y a otros que han repatriado a Marruecos. Se ven que les echan de los centros y quieren seguir llevando la misma vida que antes, con ropa buena y demás. Y como están acostumbrados a vivir bien, salen a intentar mantener el nivel que tenían antes.

Las drogas se configuran como un factor mediador importante en el discurso de Mustapha, él considera que las drogas te llevan a tener ese tipo de actitud, te llevan a robar. Los crímenes violentos o los robos en lo que se emplea la violencia están motivados por las drogas.

(HV-8) ¿POR QUÉ CREES QUE HAY GENTE QUE UTILIZA LA VIOLENCIA A LA HORA DE COMETER UN DELITO?

Porque.... (dubitativo) viven en una situación que se drogan mucho, se meten pastillas, beben, y cuando llegan hasta ese punto ya no se paran a pensar si van hacer daño o a matar, viven en otro mundo, viven fuera, no piensan en ese momento lo que están haciendo. ¿Cuándo se dan cuenta? Hasta que se ve metido en la cárcel, o en muchos problemas, entonces es cuando empieza a pensar en lo que ha estado haciendo.

Él mismo ha consumido en los momentos en los que también robaba. Al igual que la conducta delictiva, el consumo de drogas tiene un importante peso grupal. Ciertos grupos de referencia, como los amigos con los que se relaciona el individuo, pueden contribuir a la formación de conductas delictivas. La presión grupal de estos grupos de referencia sería la causante del desarrollo de la conducta delictiva, a partir de la generación de modelos de rol durante la infancia y la adolescencia en los que la infracción y/o el consumo de drogas genera cohesión y autoridad (Lagrange, 2001). Además de todo ello, la droga se vuelve como un elemento inhibitor de la conciencia, consumiendo se pueden cometer delitos que no se cometería si no se estuviese drogado.

(HV-8) ¿QUÉ RELACIÓN HAY ENTRE CONSUMIR DROGAS Y COMETER UN DELITO?

Hay muchas formas de consumir drogas y que hacen muchos, una de ellas es el pegamento, que yo también lo he hecho, hay pastillas, tranquilizantes .

¿EL PEGAMENTO?

El pegamento deja a la gente sin saber que es el miedo, que es la gente, no te deja pensar bien, te deja un carácter sin pensar, puedes matar, si tienes un arma dispararlo, un cuchillo pegar con él, aunque te golpeen te da igual, y las pastillas te atontan.

¿Y DÓNDE SE CONSIGUE Y SE CONSUME NORMALMENTE?

Tú ya sabes, esos grupos que nos juntábamos cuatro para ir a comprar disolvente y colocarnos escondidos por las calles, en las esquinas, en las escaleras, había chavales que tenían casas.

¿CONSUMÍAIS ENTONCES ANTES DE HACER DELITOS?

No, nosotros, bueno yo, porque yo hablo de mí mismo al hacer esas cosas... al día siguiente me arrepentía muchísimo, porque antes de hacer nada te da igual todo, pero una vez hecho te arrepientes y te sientes mal, al menos yo, y piensas que tienes que dejar de hacer esas cosas para no terminar con problemas más grandes, porque haces muchas cosas y hasta el día siguiente no te das cuenta y eso es culpa de las compañías.

¿Y SI ESTÁS COLOCADO ES FÁCIL ROBAR?

No, yo me acuerdo de que cuando estás drogado todo te da igual y ninguna cosa te importa, te quita el miedo y tampoco piensas en la policía.

En el caso de Hassan, aunque ha sufrido los rigores de la inmigración, su valoración es mucho más positiva que la de Abdellah. Para él su experiencia ha

sido buena en España, ha pasado ciertas dificultades y ha tenido ciertos problemas, pero en una medida más suave que la que describen otros entrevistados con perfiles a priori parecidos. Su forma de plantear el delito es completamente distinta, primero porque él vende droga a muy pequeña escala, sólo a conocidos e intentado pasar lo más desapercibido posible, tanto para la policía como para los posibles “clientes”. No pretende hacerse rico, sino acceder a ciertas cotas de consumo a las que en este momento no puede acceder con su trabajo. En el caso de Abdellah hay un fuerte rencor hacia la situación que ha vivido en España, y por extensión también hacia los españoles, por lo que justifica tanto sus acciones delictivas como las de otras personas como la única salida posible que les da la sociedad española. El caso de Hassan es bien distinto, no parece que haya un ápice de rencor o de justificación de sus acciones en la situación vital o en la sociedad en la que reside.

(HV-5) Al principio me dieron los papeles que no podía trabajar con ellos, tenía que buscar un contrato para renovar los papeles y poder trabajar. Nada, he estado buscando, y una amiga me consiguió un precontrato y he estado trabajando dos años y medio de camarero y ya está. Salí del restaurante este y luego trabajé de muchas cosas, porque había mucho trabajo, pero ahora nada.

¿CÓMO VALORAS TU EXPERIENCIA AQUÍ EN ESPAÑA?

Muy buena, la verdad que muy buena.

¿ESTÁS CONTENTO DE HABER VENIDO?

Sí, la verdad que sí, he aprendido muchas cosas. Si hubiera estado allí en Marruecos...porque yo bajo, veo a la gente de mi edad y todavía los padres les dan de comer, la ropa, yo no, yo ya a los 20 años, a los 19 empecé a mandar dinero, a ayudarles. Ahora conozco muchísimas cosas.

Tampoco podemos relacionar la conducta delictiva de Hassan con el consumo de drogas, ya que aunque su única forma de cometer delitos es traficando a pequeña escala con hachís y él también fuma, ni delinque para consumir ni consume para delinquir.

(HV-5) ¿PASAS PARA FUMAR?

También, pero en realidad fumar siendo marroquí de Lavapiés es fácil, no hace falta ganar mucho dinero.

¿PERO PASAS PARA GANAR DINERO O PARA FUMAR?

Paso porque gano una mierda y cuando tengo trabajo, pero además ya fumaba antes de comenzar a pasar.

También dentro de estos factores estaría la presión del grupo. Aunque todos los entrevistados se mueven en contextos delictivos, ninguno de ellos considera que se haya visto presionado. En el caso de Hassan se puede observar cómo su grupo de amigos ha influido en su conducta delictiva, en su grupo de amigos vender droga se ha normalizado, como veremos en el análisis de la conducta delictiva del entrevistado. Sin embargo, a pesar de esta normalización, Hassan nunca se ha visto obligado o presionado a cometer dichos delitos.

(HV-5) ¿EN TU GRUPO DE AMIGOS LA GENTE SUELE PASAR?

Sí, la mayoría, pero todo el que fuma ha pasado alguna vez, aunque sea un trocito a un amigo, no solo los moros pasamos, todo el que fuma.

No es tanto una presión de grupo, ya que él en ningún momento se ha visto obligado a delinquir, sino más bien una normalización de la conducta delictiva, “pasa porros” porque sus amigos lo hacen.

(HV-5) ¿CÓMO FUE LA PRIMERA VEZ QUE PASASTE?

Estaba en casa de un amigo que llevaba tiempo pasando, le llamó un chico, mi amigo no podía bajar porque estaba mal de un pie y me dijo que si se lo bajaba yo me daba 5 euros.

¿SENTISTE MIEDO?

No, la verdad es que no, bajé, estaba el tío, se lo di, vi que era el dinero que me habían dicho y ya está.

¿CÓMO SEGUISTE?

Hice eso varias veces, bajaba como de recados, luego ya empecé a pillar para fumar y para vender.

Otros de los factores de la comisión de delito se centran en los aspectos conductuales del infractor. Las teorías que acuden estos factores, llamados para algunos autores como consecuentes (Gandarillas, 2011), explican la comisión de delitos a través de las consecuencias positivas o negativas de la conducta del infractor. La primera de ellas sería el premio o beneficio material, aunque este beneficio no tiene que ser material, ya que puede implicar una mejora de estatus,

prestigio, control del espacio, del poder, la relajación o excitación, o la falta de castigo. En el caso de Hassan sus afirmaciones nos acercan a esta búsqueda del beneficio económico como la impulsora de la comisión de delito. Hassan pasa para poder comprarse las cosas que su trabajo no le permite comprar, ha estado varias veces en el paro y el delito se convierte en una manera, en ocasiones, de subsistir, pero generalmente de mejorar su calidad de vida y su nivel de consumo.

(HV-5) ¿QUÉ HACES LUEGO CON EL DINERO QUE GANAS?

Como todo el mundo, compro comida, ropa, cosas.

¿SI TUVIERAS TRABAJO O UN SUELDO BUENO SEGUIRÍAS PASANDO?

Qué va, por una china de nada te pueden meter un buen puro, ojala tuviera dinero para no tener que hacerlo.

También es remarcable que el entrevistado no considera del todo mala su actitud, piensa que no está haciendo algo verdaderamente malo, aunque es consciente de que conlleva un riesgo y un peligro, que él piensa que es excesivo para la recompensa, pero aun así sigue haciéndolo.

(HV-5) ¿CREES QUE ESTÁ MAL PASAR?

Hombre, no está bien claro, pero no es robar, no obligas a nadie, la gente viene a pedirte, yo no obligo a nadie.

¿ALGUNA VEZ TE HAS SENTIDO MAL POR PASAR?

Nadie es perfecto del todo, a mí me gustaría ser un buen musulmán, no fumar y cosas que no debería hacer, pero nadie es perfecto, de algún lado habrá que sacar la pasta para vivir. Ya te he dicho antes que la cosa está chungu aquí para nosotros.

De hecho, para él pasar es algo perdonable, no así robar, que es algo que él no se plantea. Hay un fuerte componente religioso en su toma de decisiones, durante toda la entrevista remarcó su condición de musulmán practicante, pero piensa que dentro de su religión pueden perdonarse ciertas conductas como vender droga, no así robar.

(HV-5) ¿ALGUNA VEZ HAS COMETIDO ALGUNA OTRA INFRACCIÓN?

No, yo no robo aunque me muera de hambre, prefiero pedir.

¿LA GENTE QUE PASA SUELE COMETER OTROS DELITOS?

Pues no sé, habrá de todo, pero mis amigos no roban, algunos pasan, pero si robaran no serían mis amigos, es pecado.

Esto mismo sucede con Abdellah ya que prefiere no robar, o al menos no robar a personas porque le parece mal, prefiere buscarse la vida de otra manera, como vendiendo hachís, y si tiene que robar, sólo en tiendas y por hambre.

(HV-4) ¿PERO POR QUÉ CREES TÚ QUE HAY GENTE QUE PREFIERE ROBAR QUE HACER OTRAS COSAS COMO PASAR PORROS SI SE GANA EL MISMO DINERO?

Pues yo prefiero pasar porros antes que robar, si yo nunca he robado a ninguna persona, yo he robado pero en tiendas, en supermercados, ropa, nunca he robado a ninguna persona en la calle.

¿POR QUÉ?

Me da mal rollo, mala imagen. A mí tampoco me gusta que vengan a robarme.

PERO UNA TIENDA NO ES IGUAL.

No, no es igual. Una tienda... esos tienen dinero. Yo muchas veces tenía hambre y me voy al Carrefour y me hincho a comer.

Mustapha comete delitos más importantes que los de Hassan y Abdellah, al menos implica el robo a terceras personas, algo que ni Hassan ni Abdellah se plantean. En este caso hay un factor conductual importante, que es la conciencia, utiliza drogas para mitigar esa conciencia de culpabilidad, como veíamos más arriba.

(HV-8) ¿QUÉ CREES QUE PIENSA EL DELINCUENTE ANTES DE COMETER EL DELITO?

(Duda) Antes de hacer nada sientes miedo y creo que piensas en la familia, eso es en lo primero que piensas, ¿sabes? y piensas, piensas, piensas, y cuando no te queda más remedio lo haces. Porque no hay otra solución que te pueda ayudar, esa es la única forma.

Sin embargo, si atendemos más profundamente a su discurso, vemos que va con una “cierta mirada” a la hora de delinquir. A parte de las drogas, que le pueden ayudar en su propósito, Mustapha tiene su propia forma de seleccionar a las víctimas, hay una experiencia previa que aplicada al delito le permite saber quién

lleva dinero, dónde puede tener menos posibilidades de que aparezca la policía, etc. Delinquir se convierte en algo así como un oficio especializado.

(HV-8) ¿Y TÚ EN ESTA ZONA, DISTRITO CENTRO, QUÉ MOMENTO O SITUACIONES CREES QUE SON MEJORES PARA DELINQUIR?

Eso depende (un poco indignado y haciendo aspavientos), vas mirando sitios que creas que pueden ser buenos y te den confianza, y fijarte que no pueda llegar la policía pronto, y que este lejos de ahí porque cada uno teme por su cabeza, no hay que ser descarado.

¿CÓMO SON LAS VÍCTIMAS?

Pues depende, nosotros cuando íbamos al centro.... Vas mirando alguien que sea fácil, que tenga algo y no te traiga problemas y ya vas a por él a hacerle alguna cosa.

¿Y CÓMO SABES TÚ QUE UNO ES MÁS FÁCIL QUE OTRO?

Pues lees a la persona, te fijas en la cara, en cómo viste, cómo anda, en su situación y el que no tiene nada también se nota, y lo que te diga tu cabeza es lo que harás.

¿CÓMO SERIA LA VÍCTIMA IDEAL?

Pues....el que tiene dinero se le nota, se le ve bien vestido, va a restaurantes, nosotros entrábamos a restaurantes para ver que personas había, veíamos cuánto pagaba y cómo pagaba, veíamos el sistema de esa persona y cómo se portaba, y sabías si tenía dinero o no.

¿CÓMO ELEGIRÍAS A UNA VÍCTIMA?

Te fijas en cómo se comporta y vas al que parece un poco tonto, que todavía no sabe cómo va el sistema de España, le vigilas cuando se va a un lugar en el que no haya policía, tampoco es que le hiciéramos de todo como pegarle y eso, le robabas y te ibas, no le hacías daño.

El caso de Ali lo he querido tratar a parte, después de repasar algunos de los factores que la criminología justifica como los promotores de las conductas delictivas, lo que en psicología se conoce como comportamientos disruptivos, y lo que yo desde la sociología he definido como identidades reactivas. Es difícil abordar la conducta de un individuo como Ali desde la sociología; si acudimos a su discurso lo primero que nos llama la atención es la banalización de sus actuaciones, incluso cuando éstas conllevan violencia y agresiones no tiene complejos en “rayarle la cara” o “pincharle en el culo” a una persona para conseguir su botín. Si acudimos a autores clásicos de la sociología como Hanna

Arendt (1999), podemos comprender cómo colectivamente se puede llegar a normalizar una conducta violenta, pero para ello tendríamos que comprender a Ali dentro de su entorno. Parece más propio de la psicología afrontar a un sujeto como éste, puesto que tras oír su grabación parece difícil encontrar salidas a su conducta delictiva, ya que si bien los demás entrevistados dicen que no robarían o delinquirían si tuvieran un buen trabajo, estudios, o lo que fuera, Ali rechaza cualquier salida que no sea la del robo. Ha llegado a profesionalizar su actividad, sale a robar, sabe a quién roba, no tiene tapujos (su único límite son los ciegos), también sabe cuándo robar, y no tiene ningún tipo de remordimiento en utilizar la violencia si lo considera oportuno.

(HV-7) ¿POR QUÉ CREES QUE UN DELINCUENTE PUEDE LLEGAR A UTILIZAR LA VIOLENCIA A LA HORA DE COMETER UN DELITO?

Pues porque es la única manera que tienes de llevártela y no te queda otra que pegar al chaval, entonces utilizas la fuerza, utilizas un cuchillo, un picotazo en el culo, un raspón en la cara para que lo suelte, por eso actúas de esa manera tan violenta, para conseguir lo tuyo lo antes posible, porque cuando más tardes más posibilidades tienes de que vengan los guardias. Todo tiene que ser rápido, “pin pan pum” y a casa. Que no se acuerde de tu cara, sobre todo que no se acuerde de tu cara porque te puede denunciar y dar tus datos a la policía .

¿TÚ EVITARÍAS LA VIOLENCIA O DIRECTAMENTE LA USAS?

Muchas veces es más eficaz la violencia que el “dámelo”, porque el “dámelo” el otro directamente te puede soltar un puñetazo, pero si tu directamente le sueltas un puñetazo, el otro ya baja la cabeza, ya ni te mira a la cara, ya está tocado, ya está asustado, siente miedo, siente miedo y si estas con dos o tres más ya no tiene nada que hacer porque dice -¿joder, si este me ha dado un puñetazo?, como me lo den los tres ya me van a matar-.

¿ALGUNA VEZ HAS TENIDO ALGÚN PROBLEMA DE QUE LA VÍCTIMA SE REVUELVA?

Sí claro, por supuesto.

¿ENTONCES QUE HACÉIS?

Sacar algún objeto, un pincho, un destornillador.

¿NO SABES QUE ESO TE PUEDE DAR MÁS PROBLEMAS?

Sí, si sacas una navaja o algo, eso ya se considera robo con fuerza, y ya la policía si te ve robar con navaja, ya no te trata igual, te va a pegar directamente.

¿PERO INTENTAS NO SACARLA?

Intento no sacarla al principio, pero si hay que sacarla la saco sin ningún problema.

¿INTENTAS NO SACARLA PERO LA LLEVAS?

(sube el tono) Y la llevo (con soberbia), a mi también me pueden venir a robar, igual que yo robo me pueden venir a robar.

¿EN QUÉ CREES QUE PIENSA UN DELINCUENTE ANTES DE COMETER UN ROBO?

En el botín y en la escapatoria, eso es en lo que yo pienso y mis amigos igual.

¿CÓMO TE SIENTES?

Pues no sé, a mí me vienen atracar y te sentirías fatal, pero no piensas en el chaval, piensas en el dinero, en vas a sacarte eso y lo vas a tener para echarte unas risas con los colegas. No piensas en que el chaval lo va a pasar mal ni nada.

Para muchos miembros de las fuerzas de seguridad del estado, políticos y ciudadanos de a pie, el prototipo de delincuente de Madrid, y especialmente de la zona centro, es el magrebí recientemente inmigrado, con problemas serios de integración, de consumo de todo tipo de sustancias, que está o ha estado en un centro de menores, normalmente sin familia en España (menores no acompañados), etc. Sin embargo, Ali es prácticamente de segunda generación, casi no tiene recuerdos de cuando vivía en Marruecos, sus padres viven y trabajan en España, nunca ha estado en un centro de menores, domina el idioma perfectamente, ha sido escolarizado hasta los 16 años, dentro de su grupo de amigos predominan los “nacionales”, pero a la vez es el entrevistado que menos pegos pone a su conducta, que utiliza la violencia sin miramientos y que, incluso, por lo que se desprende de la grabación, siente cierto orgullo y gallardía por sus actos. Su banalización de la violencia o de los robos llega hasta el punto de que él afirma que sus necesidades no son las de otros delincuente, supuestamente de su mismo origen y/o perfil, que roban por necesidad, por desesperación.

(HV-7) ¿QUÉ OPINAS DE “AQUELLOS” QUE PUEDEN APUÑALAR A ALGUIEN?

Sinceramente me dan pena, porque sé que son chavales que si les diesen oportunidades, o les diesen algo, o les enseñasen algún trabajo, o algún oficio, lo harían. Pero no les dan esas oportunidades ¿Por qué? Moro, ahh, no sé qué, gentuza, al quaeda, te miran mal ya. Simplemente mira yo, yo porque hablo bien español y a mí los españoles me ven de otra forma ¿sabes? Porque yo me voy con todos, con moros, con gitanos, rumanos, pero un moro auténtico, que ha venido debajo de un camión, pues es que la gente aquí le mira mal, les dan

racismo, ¿sabes? No están cómodos, entonces esa gente explota, también están aquí asustados, dicen - ¡os vais a cagar!, yo soy más que vosotros aunque sea un niño- y le suda la polla todo, la vida y todo porque no tiene nada. Hoy está y a lo mejor mañana no, no como hoy, mañana sí, y tengo que buscar un sitio para ducharme, y le suda la polla la gente, la policía y todo porque hoy está y mañana a lo mejor no está.

Yo el tema de los marroquíes que están en distrito centro sinceramente pienso que roban por necesidad, la mayoría que hay ahí no tienen nada, no tienen casa, no tienen padres, no les ayudan. Y es que un moro que roba aquí, no roba en Marruecos, porque allí si te pillan cobras, aunque sea una pera, y aquí es muy fácil, robas delante de la gente y la gente se asusta, que tendría que ser al revés.

Ali también coquetea con la droga, tanto para consumirla como para traficar con ella, además es el primer entrevistado que reconoce que antes de delinquir toma drogas para quitarse los nervios. A pesar de ello se quiere diferenciar de los *yonkis*, cuya única meta en los robos es el dinero para consumir, no para otro tipo de cosas.

(HV-7) ¿TÚ CONSUMES?

Sí

¿PERO CONSUMES PARA PODER ROBAR O CONSUMES PORQUE TE GUSTA CONSUMIR?

Por ejemplo yo fumo muchos porros para relajar los nervios, me fumo un porrito y ya me relajo y no voy nervioso, ya lo hago más tranquilo todo. Sí, alguna vez borracho se me ha ido la pinza y me puesto a robar liándola y pegando a la gente directamente sin hablar.

¿PERO NO DELINQUES PARA CONSUMIR?

No, no, no, no.

¿PERO CREES QUE HAY GENTE QUE LO HACE?

Sí, por supuesto, los *yonkis*.

¿PERO NO TENÉIS TRATO CON ESE TIPO DE GENTE?

No, van su bola, un *yonki* roba solo porque "le suda la polla", como tiene el mono, va a robar solo, coge un cúter y se va a por una vieja o a un chaval. Porque un *yonki* de esos a lo mejor me viene a robar a mí y le meto, pero ¿Por qué? Porque yo tiro *palante* y respondo, pero otro se achantaría porque ve a un *yonki*, ve a una persona guarra ¿sabes?, sin cortar el pelo, con barbas, con ropa de hace dos meses, y eso impresiona, eso da miedo, intimida a la gente.

Es difícil abordar el tema de la violencia en Ali sobre todo no siendo un especialista en estos casos. Los estudios clásicos de finales del XIX y de principios del XX hablaban de factores etiológicos, la conducta delictiva del individuo se basaba en su naturaleza, había personas que estaban avocadas, por decirlo así, a delinquir. Estudios de genética contemporáneos han intentado encontrar el llamado “gen del mal”, un triple cromosoma en el par que define el sexo, XY en el caso de los varones; es decir, que sería XYY. Estos estudios hablan de individuos con un componente demasiado alto de testosterona, motivado por este triple par. Se ha comprobado que en delincuentes sexuales hay una presencia mayor de esta mutación genética, sin embargo, es un debate que tiene implicaciones filosóficas tan complejas y que puede desembocar en actitudes tan extremistas que prefiero no entrar en él, como en su día sucedió a partir de los trabajos de autores como Gobineau.

Desde la sociología no son pocos los autores que han abordado este tema, en el comienzo del capítulo hablaba de Pérez-Agote y su descripción de la prerracionalidad. Dubet también ha escrito bastante sobre los adolescentes y jóvenes en situaciones de marginalidad que delinquen y que consumen drogas, cabe destacar su famoso libro *La Galère* (1987). Actualmente, desde la intervención sociológica, son relevantes los estudios de Manuel Boucher (2007) y de Hugues Lagrange (2001). Estos autores, que hablan del contexto francés, aunque de periodos distintos, ponen su acento en muchos de los factores que he descrito en este capítulo, aunque ambos destacan la marginalidad, la falta de oportunidades laborales, las drogas y la formación de grupos delictivos o bandas, como los factores fundamentales de las conductas disruptivas.

Estos factores pueden encontrarse en la historia de vida de Ali. Pero si atendemos en mayor profundidad a otras partes de la entrevista podemos matizar ciertos aspectos de su conducta que sobresalen del discurso que parece querer transmitir. El motivo principal para delinquir es el beneficio material, y aunque en alguna otra entrevista se perciben dudas, justificaciones, vergüenzas, Ali habla con gallardía de sus actuaciones y no tiene complejos en mostrarse como es, al menos en el aspecto delictivo.

(HV-7) ¿POR QUÉ NO HACES OTRAS COSAS?

Por ejemplo trabajar, tienes que hacer unos horarios, tienes que hacer caso a un jefe, y si tú estás en la calle no tienes que hacer caso a nadie, eres libre, eres tú y la policía, que es lo único que te puede joder, la policía, esa, la policía sería como decirte el jefe, ¿sabes?.

¿PERO ES MÁS FÁCIL GANAR DINERO ASÍ QUE TRABAJAR?

Sí, es más fácil que trabajar.

¿PERO TAMBIÉN ESTÁN LAS NORMAS Y LA POLICÍA QUE TE PUEDEN COGER?

Eso es lo que te juegas, tú te arriesgas a eso, a triunfar o perder tu libertad.

¿PERO CUANDO TÚ LO HACES ERES CONSCIENTE DE QUE TE JUEGAS TU LIBERTAD?

Sí

¿Y AUN ASÍ LO HACES?

Sí, por la situación, porque ya estás ahí y no vas a dar marcha atrás, tiras *palante*.

¿POR QUÉ O CÓMO SE TE OCURRE LA IDEA DE ROBAR ALGO A ALGUIEN?

Pues para obtener un beneficio propio, por dinero o tener cosas

No se justifica en lo que he denominado como factores desencadenantes, roba porque quiere cosas, no quiere trabajar, su objetivo es obtener el mayor beneficio posible lo más rápido posible, y para ello no tienen ningún problema en utilizar la violencia.

(HV-7) ¿NO HAS PENSADO EN TRABAJAR?

En qué, en un trabajo que te tienen explotado ocho horas y te pagan seiscientos y ochocientos euros, lo gano robando en tres días, prefiero robar.

¿CREES QUE ES MÁS FÁCIL ROBAR QUE TRABAJAR?

Sí, ganas más dinero. Porque se ha presentado la oportunidad, se ha presentado la oportunidad y no dejo escapar el tren, porque es pasta, dinero, ves dinero y es que el dinero - uf - te quema tío, y como lo consigues tan fácil también te lo gastas fácil, y lo consigues fácil y no te vas a poner a trabajar para ganar trescientos euros, entonces me voy a robar, a robar y ya está.

En este caso no podríamos hablar de un proyecto migratorio fracasado, pero sí de la teoría de la pobreza. Parece que Ali tiene un interés especial en separarse de la figura del inmigrante desfavorecido, pero hay referencias constantes a una rabia por sentirse en una situación social de marginalidad. Parece

que alardea de sus actos porque en el fondo es una forma de acceder a un status que a lo mejor no le es reconocido de otra manera.

(HV-7) ¿CÓMO TE NACE ESA IDEA EN LA CABEZA, POR QUÉ?

Tú ves la situación, ves al chaval y tú decides si es tu oportunidad o no, si crees que te lo puedes llevar o no.

¿POR QUÉ QUIERES ESO?

¿No sé?, porque a lo mejor no lo tengo, él tiene una "PSP" y yo no y vale 150 euros y yo no los tengo, y él es un niño de papá y yo no. Mi padre no me la regala, entonces se la quito que es más fácil.

No ponen límites a sus delitos, excepto con minusválidos, no así con personas mayores, sobre todo si estos representan las figuras sociales a las que él no tiene acceso.

(HV-7) ¿CREES QUE HAY PERSONAS O VÍCTIMAS A LAS QUE NO SE DEBERÍA ROBAR?

Claro que sí, por ejemplo, a mí no se me ocurriría robar a una persona minusválida, hay gente que sí, yo nunca robaría a un ciego, un ciego me da palo porque yo creo en Dios, y a una persona que no te ve no se le tiene que robar. Un ciego que vende cupones tiene pasta tío, pero no le robaría.

¿Y A OTRAS PERSONAS, GENTE MAYOR?

A gente mayor, la verdad que si tiene pasta me suda la polla, un viejo que tiene un buen coche, un x5, ¿Cómo tiene que tener la cartera?, pues la cartera va estar llena.

Finalmente, después de mucho avanzar, parece que su gallardía a la hora de cometer actos con violencia no es tal, y que los remordimientos no son tan fáciles de esquivar, piensa en su madre, y al final acaba situándose en las mismas posiciones que justifican sus actuaciones en la pobreza.

(HV-7) ¿CÓMO TE SIENTES AL UTILIZAR LA VIOLENCIA CON UNA VÍCTIMA?

Si es para conseguir mi propósito me da igual, pero sinceramente te sientes mal porque has hecho daño a otra persona y a ti te lo pueden hacer, no me gustaría que hiciesen eso a mi madre. Que llegasen y le pusiesen un cuchillo en la espalda y le dijiesen - dame el bolso-, no me gustaría. Pero se hace porque hay gente que no le queda otra que hacer eso para comer, para pagarse donde está

durmiendo, para comprarse algo, para animarse, para subirse tío, porque estás en la calle. Por que estás en la mierda y no tienes un *pavo* y ves a gente que tiene dinero, con coches, a los niños ricos, que le dan todo y tú no tienes nada. Ves a gente que tienes más oportunidades que tú y tú no tienes nada. Estás tirado y nadie te ayuda.

Parece que el análisis de Pérez-Agote de una sociedad que niega la posibilidad de identificarse en el centro social no tiene sólo que ver con los inmigrantes, sino con todos aquellos que se sitúan en la periferia. Ali empezó la entrevista desde una posición muy intimidatoria hacia los entrevistadores, en este caso la mayor parte tuvo que hacerla mi compañero de trabajo, ya que fue un requisito si era grabada, pero quiso conocerme. Había un interés claro por separarse de los marroquíes de su entorno, entre otras cosas porque sabía perfectamente que Llamal había trabajado como educador con chicos en condiciones muy desfavorecidas durante varios años. La actitud hacia Llamal era totalmente disruptiva y agresiva, también porque puede que le considerara como un igual, marroquí pero español, que había tomado otro camino, que le iba bien sin necesidad de delinquir.

(HV-7) Claro, te respetan tío, te respetan chulo, y la gente te tiene miedo, aunque seas un niño o tengas veinte años si la gente ve que eres bravo te respetan, y te vas con gente brava. Si eres un “gafuli” o un “niño de papá” se ríen de ti, a mí no me gusta que me pisen, prefiero pisar yo a que me pisen.

¿CREES QUE LO HACES POR UN RESPETO TAMBIÉN?

Sí, supongo que sí, la verdad que ganas fama y respeto, y eso atrae a más gente que se dedica a otras cosas, que te quiere conocer, y a las mujeres, no sé, es un rollo muy raro.

Estas identidades son reactivas porque se han articulado como una reacción ante la imposibilidad de desarrollar un proyecto migratorio y/o de vida concreto. Con esto no pretendo justificar de ninguna manera estas actitudes, sino comprender cómo se articulan estas identidades, y plantear medidas proactivas desde la sociedad de recepción y desde los colectivos migrantes, que incidan en los factores que tienden a producir este tipo de identificaciones. Como veremos en la siguiente parte de la tesis, la forma en la que se planté la integración va a ser un aspecto central a la hora de evitar este tipo de identificaciones.

Parte 4.

Repensar la sociología de la integración. De cómo los nuevos actores sociales (inmigrantes marroquíes) se integran a pesar de los pesares.

4.1. Intengración y diferencia cultural.

La integración es el mecanismo social y político por el cual los Estados-nación incorporan a los inmigrantes a las sociedades de recepción. Dependiendo de cómo sea el modelo de integración⁴⁵ de cada país o de cada región, los inmigrantes que quieran pasar más o menos tiempo en un país e incluso establecerse, lo tendrán que hacer de una manera u otra a través de unas leyes, a veces escritas y otras veces no. El término integración es complejo, ya que puede pivotar entre la asimilación y el *empoderamiento*; puede circunscribirse a cuestiones legales y cuestiones laborales, aunque las cuestiones culturales son primordiales. La inmigración, como mostró Sayad (2006), es aceptada cuando surge por la necesidad de mano de obra de los países receptores y pierde su sentido cuando el inmigrante no está realizando esa labor. La presencia de los inmigrantes se percibe como temporal y supeditada a un contrato laboral. Cuando los migrantes se establecen, para muchos políticos y ciudadanos el problema es que no se integran, que no dejan de lado su cultura para asimilarse a las costumbres del país que le está acogiendo. Se acepta comúnmente que los inmigrantes no puedan tener la libertad de expresar sus idiosincrasias o si lo hacen, deben circunscribirse al ámbito privado. Pero, por otra parte, son muchos los inmigrantes que de manera individual y colectiva, proclaman su integración en el nuevo contexto precisamente a partir de esas diferencias.

Los modelos políticos de integración social tienen mucho que ver en la idea de la integración que tiene la mayoría de la sociedad. El modelo universalista abstracto o republicano, característico de Francia, y el modelo multiculturalista⁴⁶, característico de Inglaterra, representan los dos polos o los dos grandes preceptos en torno a los que se han articulado los modelos de integración occidentales desde

⁴⁵ Existe muchos y muy buenos estudios comparativos sobre los distintos modelos de integración (Garreta, 2003). Sin embargo, en esta última parte no pretendo hacer una comparación entre los distintos modelos, ni profundizar mucho en los aspectos legales de la integración, sino mostrar los distintos recorridos y procesos en los que los inmigrantes se integran a partir de sus propias definiciones de este proceso.

⁴⁶ El multiculturalismo como modelo de integración política surge en Canadá (Kymlicka, 1996).

la época colonial⁴⁷. Ambos países, debido a sus políticas de naturalización, tuvieron que gestionar la incorporación y visibilización de nuevas formas culturales y religiosas en el interior de sus fronteras (Lapeyronnie, 1993). Para la mayoría de los investigadores sociales estos dos modelos opuestos han fracasado precisamente porque no han conseguido integrar verdaderamente a los inmigrantes (y a sus descendientes) en sus sociedades (Schnapper, 1991: 40).

El modelo de integración francés tiene como objetivo que todos los inmigrantes acaben supeditando cualquier diferencia cultural a los valores universales republicanos. Este modelo tiene muchas similitudes con el que preconizaba la primera generación de la Escuela de Chicago. El problema del velo en las escuelas es paradigmático, ya que se prohíbe mostrar signos religiosos porque la enseñanza y el Estado son laicos, independientemente de las consecuencias sociales que acarree esta prohibición y de que también se esté vulnerando un derecho que nace con la misma Revolución Francesa, la posibilidad de expresar libremente la religión, las ideas y las orientaciones individuales. *Une partie de la population qui connaît (...) des difficultés économiques et culturelles prend les immigrés pauvres comme boucs émissaires, on entend surtout s'élever les protestations d'un républicanisme égalitaire très respectable et généreux, mais qui porte aussi des éléments de rejet, puisque au nom de son universalisme il est porté à condamner tout attachement à des pratiques et des croyances traditionnelles.* (Touraine, 1994: 202-203).

Sin embargo, a pesar de que los límites para la promoción de las diferencias son pequeños, lo cierto es que la sociedad francesa ha incorporado algunas de estas novedades a su imaginario social, como la comida, la música o el cine, aunque en muchos casos no se pierde ese matiz exótico de épocas pasadas. Su mayor virtud puede ser la política de naturalización de los inmigrantes de origen colonial, además de que el estatuto para los refugiados es más abierto que en otros países.

⁴⁷ Marco estos dos modelos como polos opuestos para describir todas las situaciones intermedias entre las que pivotan tanto los propios actores de la integración como los científicos sociales. En todo caso, el modelo francés servirá generalmente de comparativa con el español por el contexto de cotutela en el que se ha realizado esta tesis doctoral. Una comparación exhaustiva de estos dos modelos, sobre todo desde el punto de vista de la gestión y prevención de los disturbios urbanos, aparece en el libro *L'émeute* (2007) de Danièle Joly.

Pero el sistema de integración reduce la definición de la ciudadanía a los valores inmutables de la República, y no son pocas las voces que ven el origen del “problema” de las diferencias en esa política de naturalización.

El modelo británico tampoco ha tenido éxito, ya que aunque bajo la premisa del multiculturalismo se ha permitido que cada cual pueda exhibir o exponer sus diferencias, en raras ocasiones se ha producido una verdadera comunicación cultural, dando pie a la guetización de la inmigración. La virtud más destacable del multiculturalismo reside en que las diferencias suelen ser respetadas e incluso valorizadas, pero su defecto principal es que estas diferencias suelen situarse en la periferia social (que tiene un reflejo directo también en la periferia geográfica). No hay comunicación entre culturas sino segregación. Lo que resulta más preocupante al repasar estos dos modelos, incluso haciéndolo de forma tan superficial, es que muchos de los conflictos étnicos que se producen tanto en Francia como en Inglaterra ya no son entre autóctonos e inmigrantes, sino entre nacionales con distinta adscripción étnica.

La crisis de las *banlieues* y los atentados de Londres son los ejemplos paradigmáticos del fracaso de los dos sistemas, como señala Wieviorka en un artículo sobre la sociología de la inmigración. *In its radical variants, the “French-type” model is a construction which not only represses specific cultural identities in the private sphere, but tends to exert pressure on them to dissolve. In fact, the aim in this instance is not so much integration as a form of assimilation pure and simple. In its extreme version, the “British” model leads, not to a well-tempered multiculturalism, but a destructive communitarianism because it manufactures violence and negotiation of individuals in the name of the law of the group. But on both sides of the channel, the prevailing climate is a moderate or reasonable conception with a tolerant “republicanism” on one side, on the other, a multi-culturalism which is well-tempered in intent* (Wieviorka, 2009: 141-142).

En España no se ha optado por ninguna de las dos corrientes, no hay un sistema de integración definido a partir de valores universales y no hay una razón superior fuera del sistema jurídico y constitucional que articule las maneras de

integrarse en la sociedad. Desde el punto de vista político, social y sociológico, comprende muchas definiciones en nuestro país, desde la interpretación asimilacionista francesa hasta el *empoderamiento* propio de los indígenas de Latinoamérica. Dentro de los científicos sociales hay también un fuerte debate en torno al concepto, para algunos es un término que tiene que ser desechado, porque da cuenta de un fenómeno muy concreto, es decir, la asimilación. Otros proponen matizar el término y hablar de integración social, además de la jurídica, para relacionarla con un proceso más complejo que no tiene porqué conllevar la asimilación. Pero lo más interesante es que muchos migrantes utilizan el término integración como un proceso opuesto a la asimilación. Tanto en las entrevistas, como en algunos textos de asociaciones y de científicos sociales, se habla de la integración como un proceso dialógico en el que los inmigrantes se incorporan a la sociedad española aceptando sus normas jurídicas y respetando los usos sociales más generalizados, pero conservando su cultura y (re)creándola en el nuevo contexto. Y más allá, autores como Javier de Lucas (2003, 2005, 2006), Lorenzo Cachón (2009) o Graciano González (2008) hablan de un proceso todavía más complejo, de relaciones interculturales a través de las cuales la sociedad española también se integra, se adapta e incorpora nuevas prácticas presentes ya en el contexto español.

Una de las entrevistadas, que tenía una formación importante sobre los temas franceses y familia desde hace años establecida en Francia, es un buen ejemplo de las contradicciones entre la asimilación y la integración a nivel conceptual y a nivel práctico.

(E-9, joven universitaria marroquí que lleva velo) Tengo (familia) en Francia, pero ellos son segunda generación, de hecho no hablan nada árabe, están totalmente integrados y vienen 15 días a Marruecos de vacaciones, realmente... no sé.

¿ENTONCES PARA INTEGRARSE HAY QUE PERDER LAS COSTUMBRES?

Yo creo que sí, para integrarse 100% sí. Yo creo que ellos ya han nacido allí, entonces -eso es lo mío, no de mis padres - yo creo que ellos lo interpretan así. Además se han casado con franceses... en plan unos más. **Es un hecho contradictorio, yo me considero integrada pero con mi identidad, sin**

perder mi identidad. A lo mejor si tengo hijos aquí no sé si serán árabes, musulmanes o marroquíes, lo dudo mucho.

También hay algunos individuos, sobre todo de segunda generación⁴⁸ o de primera generación y media⁴⁹ que sí conciben la integración a la francesa. En realidad los dos ejemplos que pongo son de personas que no se relacionan excepto por cuestiones laborales con población marroquí. No hay un rechazo, pero para estas dos personas la integración es españolización, aunque también expresan las dificultades del proceso.

(E-7, mujer joven marroquí que llegó a España con dos años) Hay algunos chicos que nacen aquí y no se integran. Es que yo no me relaciono con ellos pero mi hermana sí, la mayor y mis primas. También es que, aparte de la formación cultural que tienen, que es muy muy muy baja, para ellos la mujer está para cocinar, para cuidar a los niños... también tengo amigas profesoras que me hablan del abandono de los estudios por parte de los niños... pero ellas mismas son las que se promocionan más, las que promocionan más su cultura.

¿TUVISTE ALGÚN TIPO DE PROBLEMA EN EL COLEGIO?

Ninguno, ninguno, porque yo me integraba, por eso no hay problema, porque con la integración no hay problema.

¿CREES QUE OTROS COMPATRIOTAS TUYOS NO SE INTEGRAN?

No, yo creo que no se integran, pero desde las familias. Los muchachos, por mucho que se quieran integrar yo creo que hay un círculo, porque yo tengo amistades y tengo clientes (...) El denominador común, son diferentes, porque los españoles...bueno, para ellos son los cristianos, o sea que tampoco, ellos son musulmanes, tienen una forma de vivir, de ver las cosas, ellos mismos fuerzan su separación, para mi entender.

⁴⁸ El término segunda generación tiene connotaciones discriminatorias en sí mismo, ya que se refiere a hijos de inmigrantes que han nacido en España, es decir, españoles con una adscripción étnica distinta, por lo que su utilización ha sido criticada tanto por investigadores (García Borrego, 2006) como por los propios sujetos denominados de segunda generación. En Francia se utiliza la expresión *issus de la migration*, es decir, descendientes de inmigrantes, pero también ha sido ampliamente criticada. En mi caso utilizo el término segunda generación en ciertas ocasiones para agilizar la lectura del texto y porque es un término consolidado en los estudios migratorios, aunque siempre alejado de las definiciones homogeneizantes y etnocéntricas que critican los autores que desechan este término.

⁴⁹ Se llama primera generación y media a los chicos que han nacido fuera de España, que son inmigrantes, pero que vinieron de niños y la mayoría de su socialización se ha producido en la sociedad de recepción.

(HV-6, español de padres marroquíes) Ellos no pueden y no quieren comportarse como yo, pero porque no han ido al instituto, no se han educado aquí.

¿QUÉ TENDRÍAN QUE HACER O QUÉ TENDRÍA QUE PASAR PARA QUE SE COMPORTASEN COMO TÚ?

Ellos no pueden comportarse como yo porque necesitan una historia en España, sus historia son actuales, sobre todo los chicos que están en Lavapiés. Lo tienen mucho más complicado, no es que el sistema les empuje, pero a veces solo ven la salida de delinquir, de ser transgresores. Yo tengo facilidades, he nacido aquí, tengo papeles, yo me puedo mover libremente. Muchos de ellos no tienen documentación, les genera la sensación de que no tienen derecho a vivir aquí, piensan que no les quieren aquí.

Los problemas en torno a la integración de los migrantes marroquíes se localizan muchas veces en la sociedad de recepción y en su falta de tolerancia, como comentaban las mujeres marroquíes musulmanas del grupo de discusión realizado en Lavapiés. No se aceptan las costumbres de los marroquíes y concretamente su religión, lo que imposibilita la integración, ya que los marroquíes no están dispuestos a renunciar a sus costumbres y a sus creencias.

(Grupo de mujeres marroquíes musulmanas) P1. No es que los musulmanes no quieran integrarse, al contrario, son los españoles que no quieren integrarlos, porque integrarse, como ha dicho la compañera, porque comparto profundamente su opinión, integrarse es saber tolerar, es saber respetar a otra persona y escuchar la opinión de otra persona, no es vestir o beber o comer o hacer lo que el español hace, come o bebe, o viste en este caso. La integración es ser tolerante y saber respetar al otro ser, o sea, que todos somos seres humanos, todos tenemos sangre en las venas y todos somos ciudadanos del mundo, o sea, que para mí no hay fronteras, cualquiera tiene derecho de vivir donde le dé la gana, o sea que eso, son sólo fronteras, vamos a decir, políticas, que no son fronteras que se han hecho...

Sin embargo, aunque muchas veces se achaca a los nacionales los problemas de integración de los migrantes, son los propios migrantes los que quieren separarse de las definiciones que les victimizan. En este sentido en el trabajo de campo han surgido muchas definiciones novedosas de la integración, en primer lugar expresándolo como un proceso difícil, pero también de contestación. Así, si desde la sociedad de recepción se suele achacar a los inmigrantes que debido a su

cultura o a su religión no se integran, son los propios inmigrantes los que se separan de estas definiciones. Los marroquíes integrados no conciben una integración en la que pierdan sus costumbres, independientemente de que algunos de los que entrevisté no las seguían.

(E-11, trabajador marroquí de una asociación de inmigrantes marroquíes) A veces hay gente de la población autóctona que **piensan que un tal Mohamed, o Mustafá, está integrado porque bebe alcohol y porque está comiendo cerdo.**

(E-8, marroquí profesora de esgrima) **porque integrar no es beber alcohol, comer jamón (...) y vestir igual que ellos.** Es que tú no puedes tener tus creencias, tus costumbres y tu manera de vestir?

Además de ciertos aspectos culturales, el recurso al Islam aparece en todas las entrevistas como una vía indispensable para la integración, como algo que no sólo debe conservarse, sino que facilita la integración, para muchos ser un buen musulmán implica ser un buen inmigrante (Khosrokhavar, 2003 : 53) .

(Grupo de mujeres marroquíes musulmanas) **Estamos haciendo todo para integrarnos porque yo soy musulmana, yo soy musulmana.**

La diferencia cultural no tiene que ver del todo con la integración. Hoy en Francia, por ejemplo, como lo demuestran los trabajos de Michèle Tribalat (1998), los migrantes magrebíes son percibidos como culturalmente muy extraños, sin embargo, su integración se produce rápidamente (Wieviorka 2004: 289). Y del mismo modo sucede con la nacionalidad, ya que muchos de los considerados inmigrantes, son franceses, de padres franceses, pero musulmanes. En cualquier caso, aunque se piense que es un conflicto de origen religioso y aunque desde una parte de la sociedad madrileña se acusa a los marroquíes de la proximidad de su religión hacia posturas totalitarias, son ellos mismos los primeros que critican la mala imagen que dan algunos (anti)actores (Wieviorka 1992, 2008). Según muchos marroquíes, los terroristas dificultan la incorporación normalizada de los marroquíes a la sociedad madrileña, por lo que incluso entienden las actitudes más o menos xenófobas de la sociedad de recepción. En todas las entrevistas de esta tesis ha aparecido esta diferenciación.

(Naoufa, blog de un joven marroquí) Amigos, estos días he estado al tanto de los atentados que se estaban preparando en Casablanca, frustrados por la policía marroquí, y hoy por la tarde me comentaba un amigo, para sorpresa mía, que dos marroquíes más se han inmolado enfrente del consulado o la embajada americana. No sé ya para dónde dar la cara. **Era eso lo que nos faltaba, como marroquíes, para facilitar más aún nuestra integración aquí en España. Creo que la situación de por sí era difícil (me refiero a la integración por nuestra parte y la aceptación por la parte de ellos), vale bien, pero ahora, ya con tanta gente que se inmola por ahí, ya no sólo es frecuente que no nos acepten, hasta lo encuentro normal y todo.** Todos los españoles, amigos míos, son gente sinceramente que no te juzga por de dónde vienes, no te juzga por tu comunidad, sino que observan la PERSONA que eres. Los españoles con los que me encontré en mi vida, que vi que no aplicaban este cuento, se lo intenté explicar brevemente y de forma que lo aceptaran también. No obstante, **la culpa que tienen los españoles, de que se equivocan con nosotros a la hora de no aceptarnos, creo que es una culpa que se atenúa y se suaviza un poco con estas últimas noticias desoladoras que están sucediendo en Marruecos.** Total, que el españolito pone el CNN+ y oye la noticia de que 2 marroquíes se han inmolado no sé dónde y otros 10 que fueron llevados a la cárcel por intenciones terroristas y unos 7 que andan no sé por qué parte del país escondidos y al día siguiente el chaval va y pone el mismo telediario, CNN+, y vuelve a oír cómo otros 3 se han inmolado a su vez. A continuación suena el teléfono, el españolito atiende y adivinad qué pasa.....: "Buenos días, llamaba por el anuncio de que Ud. alquilaba un piso/habitación. Le llamo por eso, y por cierto, soy marroquí". El final de la conversación telefónica os lo podéis imaginar, amigos. Y creo que es el final más normal, en estas condiciones. Lamentablemente. Un abrazo para todos y que las cosas cambien, amigos.

Estas críticas no se circunscriben solo a estas actitudes especialmente violentas o terroristas, sino a cualquier comportamiento que empeore la imagen de los marroquíes que vienen a Madrid para mejorar su situación vital. Son una minoría, gente que se identifica de una manera reactiva y que no tienen interés en integrarse.

(EG-1, traductor marroquí del hombre marroquí recién llegado) **Y dicen que eso afecta a nuestra fama y dicen, es verdad, por cuatro gilipollas que están por ahí... porque la gente no distingue,** al fin y al cabo meten a todo el mundo

en el mismo saco, no saben distinguir ni tratar a una persona por cómo es, sino de dónde viene.(...)

...como estamos hablando de Lavapiés, yo que he pasado por Lavapiés, yo nunca he vivido allí, pero me cuentan un montón de cosas y a veces he ido allí a tomar algo y tal y he visto por la zona. Yo en aquella zona, **lo que es la Plaza de Lavapiés nunca me paro ni un segundo porque sólo por mirar... aún que son paisanos míos a mí me da un poco de susto, me imagino cómo le pasa a un español.**

¿Y POR QUÉ?

Por el aspecto que muestran que es un montón y tienen un aspecto que te da un poco de pánico al verles, como siempre, cuando ves a cuatro o cinco siempre piensas que están tramando algo; y se nota y tal. **Yo como entiendo su idioma, paso al lado y escucho cosas que están tramando y tal; uno que está contando que no sé lo que ha hecho a ése; otro que tal; otro que vamos hacer esto.** Entonces, se ve, su forma de cortar el pelo, su forma de vestir que tal, que no te da confianza y por eso me imagino que los españoles o hasta otros extranjeros que no tienen la mala fama, aunque son malos algunos de ellos, tengan esa percepción. Entonces, el barrio como es no hay medios para que esta gente... no hay dónde puedan distraerse que no estén en la calle, que no estén en grupos, en bandas y tal, el barrio como está saturado de negocios, de bares y tal y no hay otro espacio que es la Plaza del metro para juntarse y cuando se juntan menores, y menores que no han recibido una educación adecuada o no están bajo tutela de otras personas, están a mano de bandas o mafias, que se aprovechan de esos menores para que cometan delitos o lo que sea, eso también porque saben lo que es la ley menor, que es una ley que un poco... hasta el menor sabe cuáles son sus derechos, sabe que al menor aunque le pillen no le van hacer nada.

Quererse mostrar distinto no significa rechazar solo actitudes especialmente reconocibles e insidiosas. La falta de integración de los compatriotas se relaciona muchas veces con la falta de formación e incluso con el desconocimiento de la propia cultura. No sólo su cultura no es homogénea, sino que los que no se integran en Madrid es porque no conocen bien la cultura marroquí. La cultura marroquí, si es que hay una cultura marroquí diferenciable, no es ni la que la sociedad de recepción presenta, ni la que algunos compatriotas muestran.

(E-5, joven universitaria marroquí) La mayoría de los marroquíes, **casi todos los que conozco son analfabetos, no sólo las mujeres, no se integran (...)**

(E-11, trabajador marroquí de una asociación de inmigrantes marroquíes) Y otra gente que, por desgracia, **ha venido del pueblo, sin estudios, sin formación... y se encierran en su casa.**

(E-13, marroquí responsable de la sección de educación de la asociación más importante de marroquíes en España) **Hay una parte que tiene dificultades (para integrarse), porque primero no está integrado armónicamente con su cultura.** Hay mucha gente que no sabe su cultura, la verdad de su cultura y su religión no la sabe, saben algunas cosas que les han dicho, que esto es sagrado y lo otro tal, y él ha hecho un bricolaje cultural y religioso con el cual se está moviendo en una sociedad extranjera.

La integración no se entiende como un proceso pasivo en el que los marroquíes se asimilen o sean aceptadas las diferencias sin más al estilo multiculturalista. La integración se entiende, según estos sujetos, como un proceso complejo en el que los inmigrantes tienen que volcarse, hacer un esfuerzo ellos mismos para romper con la imagen homogénea y a veces perversa de su cultura.

(E-5, joven universitaria marroquí) Los que nos interesa integrarnos, **llegar a los españoles a dar una visión que no somos como piensan.**

Un joven era muy claro en este sentido, y decía que para integrarse había que atreverse, olvidarse del racismo y coger lo bueno y desechar lo malo de cada sitio. En este extracto y en los siguientes vuelve a surgir la idea de que el objetivo de los migrantes marroquíes no es reproducir su cultura de origen, sino adaptarse a la nueva realidad, recuperando ciertos aspectos culturales que se sienten importantes en el país de recepción.

(HV-2, hombre marroquí que trabaja en un banco) Si estás en un país, **atrévete, sé bueno**, vive como en tu país, a Marruecos le quiero con todo mi corazón, pero a este país también, que me ha acogido. **Piensa bien, olvídate del racismo, aprende cómo esta gente habla, cómo piensa, hay muchas cosas que quiero conservar de mi país, y otras que no quiero conservar, y de estas gente puedo aprender.**

Todo esto tiene que ver con la identidad colectiva y con la idea de sujeto. No se produce ni asimilación ni comunitarismo, sino una reflexión personal acerca de lo propio y de lo común. Existe una identidad colectiva marroquí que está en continua formación y reformulación, a partir de las experiencias subjetivas pero también de los contactos e intercambios continuos con los compatriotas. Esta identidad es nueva, pero se fragua a partir de elementos tradicionales y de las nuevas realidades locales y transnacionales. Es una identidad elegida, como afirma Wieviorka : *de plus en plus aujourd'hui, les personnes singulières veulent pouvoir choisir leur identité, y compris collective. Elles s'engagent (et dès lors aussi veulent pouvoir se dégager) en tant qu'individus, pour partager du fait de leur décision individuelle les valeurs du groupe auquel elles considèrent appartenir.* (...) (Wieviorka, 2008 : 156). Es por esto que muchos marroquíes en Madrid articulan su propia definición de su identidad colectiva y los mecanismos de integración a partir de definiciones individuales que tienen un correlato en lo colectivo. No hay una renuncia hacia la identidad marroquí, sino una nueva producción de ésta a través de muchos tipos de subjetivaciones, y entre ellas, de distintos procesos de integración.

Touraine describe tres niveles en los que se relaciona el sujeto y la comunidad, el primero sería defensivo, de resistencia a la homogeneización, el segundo sería de autoafirmación, como búsqueda de la felicidad personal, y el tercero implicaría la aceptación de los otros como sujetos. *L'individu devient sujet, non quand il s'identifie à la volonté générale et quand il est le héros d'une communauté, mai au contraire quand il se dégage des normes sociales du devoir d'État (...)* L'idée de sujet combine en fait trois éléments dont la présence est également indispensable. Le premier est la résistance de domination, telle qu'elle vient d'être évoquée; le deuxième est l'amour de soi, par lequel l'individu pose sa liberté comme la condition principale de son bonheur et comme un objet central; le troisième est la reconnaissance des autres comme sujets et l'appui donné aux règles politiques et juridiques qui donnent au plus grand nombre de chances possible de vivre comme des sujets (Touraine, 1994 : 178). Los procesos de integración que

sobrepasan la asimilación y se articulan a través del bricolage de distintos aspectos culturales están interviniendo en los tres niveles o en los tres elementos en los que aparece el sujeto. Hay una defensa a la dominación, porque no se renuncia a lo propio; también hay un amor hacia uno mismo, porque se busca cumplir los objetivos marcados por el proyecto migratorio a partir de lo personal; y hay un reconocimiento de los otros, cuando se incorporan nuevos elementos culturales a la identidad individual. Esta visión puede articularse en formas de entender la integración que también han aparecido en el trabajo de campo.

(EG-3, matrimonio de marroquíes) ¿QUÉ ES LA INTEGRACIÓN?

Integrarse es coger mi cultura, mi religión, la cultura española, la religión española, coger también unas cosas, **no dejar de lado toda mi cultura y toda mi religión, y tampoco no coger nada de la religión española o de la cultura española, y así continuar mi vida.**

Existe dentro de la comunidad marroquí una intención clara por ser visibles, por mostrarse y ocupar lugares en el espacio público. Esta visibilización se realiza a partir de la subjetividad cultural, que implica mostrarse como uno se ve y no como lo ven los demás, pero además aceptando los particularismos de los otros y valorizándolos hasta el punto de hacer propias ciertas de esas diferencias.

(Joven marroquí que contesta al blog de Naoufal) El primer paso para no sentirse "raro" es integrándose con la sociedad española sin la necesidad de perder nuestras culturas, sino al contrario, tenemos que explicar el porqué de nuestras culturas y religiones para que dejen de pensar que somos unos bichos raros. **Otro punto importante es respetar la cultura que nos acoge, sin la necesidad de adoptarla totalmente.** Hay que aprender a aceptar al prójimo tal y como es.

(HV-3, marroquí con estudios de doctorado) No hay que tener miedo a comer en un restaurante normal, ¿porqué solo tengo que ir a un restaurante *halal*?, yo prefiero ir a comer allí, abiertamente. Si mi mujer lleva velo y me da igual, nos vamos allí y comemos con la gente, sin ningún problema. ¿Por qué las familias de aquí no van a un restaurante normal? Falta valentía, o saltar algunas normas religiosas, por qué no voy a comer *halal* si es comida cristiana. Me voy al vips un día, ¿porqué no?, la comida casera catalana, ¿porqué no?.

Es imprescindible atender a las definiciones propias de una parte fundamental de los sujetos y colectivos implicados en los procesos de integración. La integración vista desde la sociedad de recepción sin tener en cuenta las particularidades y opiniones de los inmigrantes significaría la imposición de una definición particular de los inmigrantes, significaría su alienación (Lapeyronnie, 1996: 264). Touraine (1994) ha insistido en la necesidad del reconocimiento de las distintas culturas, pero sobre todo de intentar promover los espacios comunes más que las distancias entre los distintos grupos culturales. Todo esto evidentemente tiene una relación directa con la forma en la que debe plantearse la integración. *L'opposition dangereuse du multiculturalisme de fait et du rejet nationaliste ne peut être dépassé que par une combinaison d'intégration, de liberté personnelle et de reconnaissance des identités, comme l'a montré Didier Lapeyronnie. Il faut mettre l'accent non sur la distance entre les cultures mais sur la capacité des individus à construire un projet de vie. Et le lien avec le milieu de origine, avec la famille en particulière, es important celui qui doit marcher sur le sol mouvant d'un changement à la fois collectif et personnel. (...). Intégration technico-économique et exposition à la culture de masse peuvent entraîner des ruptures psychologiques et sociales si elles ne son pas complétées par l'appui que donne un milieu culturel proche, par la préservation d'éléments essentiels à l'estime de soi, à cette image de soi sans laquelle s'affaiblit la capacité de former des projets, de prendre des initiatives. Lorsque l'accent est mis sur les cultures de départ et d'arrivée considérées comme des ensembles cohérents, comme des systèmes fermés ou même comme de corps de valeurs opposés, les difficultés des immigrants deviennent très grandes et souvent insurmontables. Si au contraire, l'accent est mis sur l'individu, la famille ou le groupe local et sur leur efforts de transformation qui supposent à la fois discontinuité et continuité, intégration à une société nouvelle et préservation d'une identité culturelle, les résultats son meilleurs. On devrait donc parler de rencontre entre des cultures et davantage d'histoires d'individus qui passent d'une situation a un autre et qui reçoivent de plusieurs sociétés et de plusieurs cultures les éléments dont sera formée leur personnalité* (Touraine, 1994 : 203-204). Pero lejos de alienarse estos nuevos actores madrileños construyen ellos mismo no solo sus definiciones, sino también sus vías para integrarse.

(E-11, hombre marroquí que trabaja en asociaciones de ayuda al inmigrante) **La integración para mí es básicamente implicación en la sociedad donde uno vive, simplemente esto.** Eso sí, con respeto a tu diversidad cultural, religiosa, étnica, da igual. Tenemos un espacio en común, todos comemos, vivimos en el mismo lugar y todos luchamos por el bien de este lugar, por preservarlo. **Y si alguien lleva 30 años viviendo en España y sigue viviendo con las pautas de Marruecos ahí sinceramente yo creo que es una persona no integrada, y hay que intentar explicar y ayudar a la gente para que cambie un poquito el chip.**

4.2. ¿Qué integración? El no-sistema de integración español.

Hablar de integración siempre es problemático y complejo. Personalmente me he encontrado en situaciones en las que me era difícil hacerme entender cuando hablaba de integración con otros colegas, especialmente franceses. El concepto de integración está muy marcado en Francia por las políticas públicas que han abordado la diversidad. Es muy difícil separar este concepto del de asimilación o del de comunitarismo, ya que las políticas de integración francesas han producido, *grosso modo*, estos dos grandes efectos: asimilación, es decir, una aculturación⁵⁰ total en la que se sustituye la cultura de origen por la cultura de la sociedad de recepción, o comunitarismo, es decir, que los migrantes se han agrupado en comunidades cerradas en las que reproducen su cultura y en las que hay poca o ninguna comunicación con la sociedad de recepción.

Si comparamos el concepto de integración español y francés surgen las diferencias desde el primer momento. Si acudimos al Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, integración es *el efecto producido al hacer que alguien o algo pase a formar parte de un todo*; según la definición del Dictionnaire de la Langue Française, *s'intégrer est s'assimiler à un groupe*. La definición concuerda perfectamente con el sistema de integración francés, por lo que es bastante difícil plantear la integración de otra manera. Los científicos sociales franceses suelen descartar la utilización del término integración precisamente porque reenvía a esa idea de asimilación. Este proceso de inserción social está marcado por un sistema de integración concreto, por una manera única de integrarse en la sociedad a partir de la asunción de los valores republicanos

⁵⁰ Selim Abou (1981: 49-60) describe tres formas en las que se produce la aculturación: espontánea, obligada (impuesta por la situación) y forzada (planificada-colonización).

Además existirían varios tipos de aculturación:

-Reinterpretación: sería una aculturación parcial, no total, y de carácter estratégico. En el espacio público se utilizan los valores y formas de la cultura dominante y en el privado se utiliza la cultura propia.

-Síntesis: característica de los sujetos de la segunda generación que se ven afectados por las dos culturas. Supone un cambio para las dos culturas, aunque para la dominante sea menos visible.

-Sincretismo: se toman elementos de las dos culturas para dar como resultado una cultura nueva.

-Asimilación: última etapa de la aculturación o grado más extremo de esta, puesto que supone la adopción de la cultura dominante.

-Contraaculturación: recuperación de una cultura perdida.

franceses. Esta definición nos reenvía directamente a los paradigmas de la *liberal spectancy*.

La gestión de las migraciones en España depende de la Ley Orgánica de Extranjería⁵¹, y aunque esta ley se denomina “sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social”, solo tiene un artículo, el 2 ter.⁵², en el que se hace una referencia explícita a cómo debe realizarse esta integración. Según este artículo las administraciones públicas deben promover la plena integración de los inmigrantes en España, *en un marco de convivencia de identidades y culturas diversas sin más límite que el respeto a la constitución y a la ley*. Deja a las Comunidades Autónomas y a los ayuntamientos el desarrollo de planes de integración específicos. De esta manera, desde la aprobación de la ley se

⁵¹ La Ley de Extranjería española, llamada Ley Orgánica 4/2000 sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social, fue aprobada el 11 de enero del año 2000, y luego modificada por las leyes orgánicas 8/2000, 14/2003 y 2/2009. Su reglamento de desarrollo fue aprobado por el Real Decreto 2393/2004 y sustituido por un nuevo reglamento aprobado por el Real Decreto 557/2011 aprobado el 20 de abril. El Partido Popular en la campaña electoral de 2011 y ya en el gobierno, ha anunciado que modificará de nuevo la ley de Extranjería (Público 25/11/20011)

⁵² Artículo 2 ter. Integración de los inmigrantes:

1. Los poderes públicos promoverán la plena integración de los extranjeros en la sociedad española, en un marco de convivencia de identidades y culturas diversas sin más límite que el respeto a la Constitución y la Ley.

2. Las Administraciones Públicas incorporarán el objetivo de la integración entre inmigrantes y sociedad receptora, con carácter transversal a todas las políticas y servicios públicos, promoviendo la participación económica, social, cultural y política de las personas inmigrantes, en los términos previstos en la Constitución, en los Estatutos de Autonomía y en las demás Leyes, en condiciones de igualdad de trato.

Especialmente, procurarán, mediante acciones formativas, el conocimiento y respeto de los valores constitucionales y estatutarios de España, de los valores de la Unión Europea, así como de los derechos humanos, las libertades públicas, la democracia, la tolerancia y la igualdad entre mujeres y hombres, y desarrollarán medidas específicas para favorecer la incorporación al sistema educativo, garantizando en todo caso la escolarización en la edad obligatoria, el aprendizaje del conjunto de lenguas oficiales, y el acceso al empleo como factores esenciales de integración.

3. La Administración General del Estado cooperará con las Comunidades Autónomas, las Ciudades de Ceuta y Melilla y los Ayuntamientos para la consecución de las finalidades descritas en el presente artículo, en el marco de un plan estratégico plurianual que incluirá entre sus objetivos atender a la integración de los menores extranjeros no acompañados. En todo caso, la Administración General del Estado, las Comunidades Autónomas y los Ayuntamientos colaborarán y coordinarán sus acciones en este ámbito tomando como referencia sus respectivos planes de integración.

4. De conformidad con los criterios y prioridades del Plan Estratégico de Inmigración, el Gobierno y las Comunidades autónomas acordarán en la Conferencia Sectorial de Inmigración programas de acción bienales para reforzar la integración social de los inmigrantes. Tales programas serán financiados con cargo a un fondo estatal para la integración de los inmigrantes, que se dotará anualmente, y que podrá incluir fórmulas de cofinanciación por parte de las Administraciones receptoras de las partidas del fondo.

han realizado un gran número de programas de integración en todos los niveles administrativos, como el “Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración 2007-2010” o el “II Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración 2011-2014”, que no tiene un verdadero carácter jurídico ya que es algo así como una guía o una declaración de principios. Luego cada Comunidad Autónoma tiene sus propios planes de integración, como la Comunidad de Madrid, que desarrolló el “Plan de Integración de la Comunidad de Madrid 2006-2008” y luego el de 2009-2012. Además los ayuntamientos también tienen sus propias orientaciones reflejadas en otros planes, como el de Madrid, que tiene un “Plan de Inclusión Social de la Ciudad de Madrid 2010-2012”, pero también el “Plan de Convivencia de 2005-2008”, y el “II Plan Madrid de Convivencia Social e Intercultural 2009-2010”.

Esta pluralidad de planes y de orientaciones se debe a la estructura descentralizada del Estado español, y tiene como resultado que la integración se realice de muy distintas maneras. En un texto que presenté en una Journée d’Etudes del CADIS (Álvarez Benavides, 2009b) hablaba de la integración a la española como una integración sin sistema⁵³. Lo interesante de este no-sistema es que la integración no ha estado condicionada por grandes marcos normativos o preceptos que tuvieran que moverse, que cambiarse o que rearticularse, o que sirvieran para justificar jurídicamente la exclusión de ciertos individuos o colectivos. Aunque el respeto a la Constitución o al orden legal existente es un precepto que aparece en el trabajo de campo como el requisito mínimo en el que debe moverse la libertad individual en los procesos de integración en España, la indeterminación del sistema de integración español ha dejado un espacio amplio para que se articulen formas y procesos muy variados de integración.

(E-11, hombre marroquí que trabaja en asociaciones de ayuda al inmigrante) Yo personalmente me posiciono al lado de la libertad religiosa, que cada uno profese su religión pero dentro de la Constitución española. Hay unas normativas y una serie de pautas de convivencia que hay que respetar. ¿En qué molesta alguien que haga el ramadán o que no lo haga? Es una cosa que yo no entiendo, por ejemplo quién me va a obligar a comer jamón serrano cuando es una opción personal, como otro que es vegetariano, simplemente.

⁵³ Esta idea ha sido luego desarrollada en otra ponencia en otra journée d’études (Álvarez Benavides, 2011b), que está en curso de publicación.

(HV-3, marroquí con estudios de doctorado) La integración es que cuando vienes a un país, cuando firmas el visado estás firmado un acuerdo, de alguna forma, que vas a integrarte, vas a vivir allí, vas a integrarte y tienes que aceptar a la gente como es, eso lo primero, y aceptar las leyes que están ahí, aunque se opongan a lo que tú crees, o a lo que te han educado porque es tu obligación.

Esto ha tenido consecuencias positivas y negativas. La consecuencia negativa principal es que como las Comunidades Autónomas y los municipios pueden orientar sus políticas de gestión de las migraciones y de integración, algunos políticos locales han articulado discursos totalmente racistas durante las campañas electorales, en localidades especialmente deprimidas, para obtener más votos. Cataluña quizá es la región más paradigmática en este aspecto (ABC, La Vanguardia, 28/04/2011). En las últimas elecciones catalanas estos discursos no se han limitado a los políticos de ultraderecha, sino que han copado las campañas electorales de casi todos los partidos políticos. La ONG SOS Racismo ha denunciado en su Informe Anual de 2010 y de 2011 que el racismo ha crecido alarmantemente en Cataluña y en España. En los últimos años, que coinciden con la crisis económica, han aumentado las denuncias por racismo, principalmente achacado a las fuerzas de seguridad de la comunidad, los Mossos d'Esquadra. Según estos informes los políticos catalanes no solo no han hecho nada para solucionar este problema, sino que lo han abordado en clave utilitarista y como arma electoral.

Pero también se han producido muchas consecuencias positivas, de manera intencionada o no. En mi opinión, la principal de ellas es que se les ha otorgado un papel central a los individuos a la hora de promover la integración de los migrantes. No es casualidad que haya encontrado a muchos migrantes que trabajaban para la integración de sus compatriotas en asociaciones creadas por marroquíes. Hay un fuerte tejido asociativo dentro de la Comunidad de Madrid que se encarga de las cuestiones legales y administrativas, pero que también tienen una clara orientación hacia la integración, a través del acompañamiento a los menores en situación de riesgo, de la ayuda a mujeres que salen poco de casa y que tienen problemas de adaptación lingüística, o a través de la promoción de reuniones sobre diversos temas con hombres que generalmente no acuden a estas

asociaciones. La integración desde el punto de vista de estas asociaciones va más allá de la inserción laboral o de las gestiones administrativas, no solo hay una vocación asistencial, sino todo un trabajo de integración social de los marroquíes.

(E-3, mujer joven marroquí bereber que trabaja en una asociación) Depende, **está Tarik que no está ahora, es un chico que colabora con nosotros y lleva el tema de jóvenes y él sí que trabaja el tema de la calle hablando con los jóvenes, intentando incentivarles para que hagan cosas**, sobre todo los jóvenes que venden hachís o que no trabajan o que se dedican a otras cosas. **Luego Halal es otra chica, que es del barrio que conoce a casi todas las mujeres de aquí, a los hombres**, cuando va aunque no esté en su horario de trabajo estamos ahí cada una, si surge pues hala, le metemos la charla, ven que te esperamos.

También las asociaciones de ayuda a los migrantes creadas por españoles y los centros de todo tipo gestionados por las distintas administraciones, han visto en el empleo de migrantes marroquíes un buen mecanismo para la integración de sus compatriotas.

(E-6, hombre marroquí que lleva 12 años en España) ¿CUÁL ERA TU TRABAJO ALLÍ?

Yo estaba de seguridad, **pero hacía de todo, de educador, de trabajador, de vigilante, de coordinador**, cuando me necesitaban estaba allí siempre, aunque estaba prohibido, pero **había que dar un poco de cariño a esos chavales, porque lo necesitan**. Hacía mi trabajo, correcto, pero cuando había que hacer algo pues había que hacerlo, si se sentían abandonados.

Dentro de este colectivo de ayuda a la integración destacan los chicos nacidos aquí pero que tienen padres marroquíes y que se dedican a esta labor desde distintos trabajos. Estos chicos de segunda generación tienden puentes entre las “dos culturas”, por lo que ayudan a los marroquíes en su proceso de integración, pero también a los trabajadores sociales españoles a dotarse de mecanismos y a formarse para facilitar este complejo proceso. El siguiente joven es un claro ejemplo, pero hay muchos más.

(HV-6, español de padres marroquíes) **Yo al final he sido un educador de educadores, cuando había algún problema tenía que ir, no porque el otro no supiera, sino porque la primera barrera es la cultural.** Hay veces que le explican cosas que no entiende pero por vergüenza asienten con la cabeza, le dicen que a tal hora es el desayuno, pero él no lo entiende, luego va tarde y no le dan el desayuno, entonces él se indigna, y te monta el pollo. (...) Tiene que haber más formación, porque es lo que nos va a tocar de aquí para adelante, por mucho que tú detengas, por mucho que tú expulses, por un lado se va y por otro vienen. La gente tiene una necesidad y tiene que buscarse la vida, si no lo encuentran de otra manera y tienen que acudir a la delincuencia, lo van a hacer. Hay que hacer una integración a la española, yo creo que es posible.

Además de la ayuda formal también existen toda una serie de procesos informales que inciden en la integración de los compatriotas. Hablaba antes de las mujeres que se forman para cambiar la realidad de las mujeres marroquíes en España y en Marruecos, y también de todas las redes informales de ayuda al migrante marroquí. Estas redes son igualmente determinantes en los procesos de integración, los amigos que llevan más tiempo, que dominan mejor el idioma o que conocen mejor las vicisitudes de la inserción social de los marroquíes, ayudan a otros amigos a adquirir estas habilidades.

(E-1, mujer joven marroquí que usa velo) Tengo amigas que tienen aquí más de seis años y ellas hablan el español muy bien. **Así, cuando salimos juntos,** todas juntas así, hablan conmigo español, no hablan árabe, **hablan en español para que yo pueda aprender más.**

En este trabajo para integrarse los hijos de los migrantes en muchas ocasiones juegan un papel fundamental, ya que se convierten en los actores integradores de sus padres. Estos chicos, esta mal llamada segunda generación, son sujetos centrales en los procesos de normalización social de las diferencias, porque es la primera gran generación de españoles hijos de inmigrantes, lo que supondrá nuevos retos sociales e institucionales.

(E-2, hombre marroquí bereber) A nosotros nos escuchan hablar algo en árabe, aunque en casa casi siempre hablamos en español. Y ellas me lo han enseñado a mí porque yo no he hecho estudios. **Ellas, cuando me enseñan algo, me dicen:**

papá, esta letra, la ‘e’ con esta otra la ‘p’ se dice pe; y así me han ido enseñando.

Como en la integración de los marroquíes en Madrid tienen mucho peso los individuos y las asociaciones, también se han producido recorridos de integración muy variados, y en algunos casos muy creativos. Es por esto que quiero renunciar explícitamente a proponer indicadores de integración, como los que cita la Unión Europea en sus tres ediciones del “Manual sobre la integración para responsables de la formulación de políticas y profesionales”, el Ministerio de trabajo Español en su “Manual de Indicadores de Integración de Inmigrantes” o algunos científicos sociales (Garreta, 2003). Un joven con el que me entrevisté también ponía en duda los criterios de integración. Generalmente uno de los elementos más críticos relacionados con la integración es el dominio de la lengua. A diferencia de otros migrantes como los latinos, los marroquíes se topan con esta barrera desde el primer momento, aunque también haya un número importante de marroquíes que ya hablaban el español antes de venir debido a nuestro pasado colonial común. Pero para los que no hablaban antes el español, la distancia lingüística es muy acusada, y el proceso de aprendizaje suele ser lento. Dentro del colectivo de mujeres marroquíes hay un número importante que ya están jubiladas o que nunca han trabajado, y que tienen muchas dificultades para hablar la lengua, también porque no tienen con quien practicar. Este joven comentaba que en Marruecos estas mujeres antes de migrar tampoco conocían el árabe clásico y no sabían ni leer ni escribir en su propia lengua. Si nos acogiéramos a los indicadores de integración clásicos, como el dominio de la lengua de la sociedad en la que se vive, estas mujeres tampoco estarían integradas en su propia cultura.

(E-11, trabajador marroquí de una asociación de inmigrantes marroquíes)
Mucha gente relaciona el tema integración con la lengua, y vale, lo entiendo. Hay mujeres que llevan aquí 20 años... De hecho se le ha denegado la nacionalidad española a una mujer de Melilla porque dicen que no habla castellano. Lo entiendo, ¿vale? Pero te puedo asegurar que muchas mujeres no han encontrado la metodología de que alguien les enseñe castellano. **Una mujer de 40 años, de 50 años que nunca han cogido un boli ¿cómo van a poder aprender a hablar castellano? Ni siquiera hablan árabe, culto, ni escriben el árabe y ni el castellano. Entonces esa mujer no está integrada si le aplicamos la regla de**

tres del idioma, pero sí que hay otra como por ejemplo una mujer que la veo muy abierta y sonriente, que viene al centro a hacer sus actividades, saluda a sus amigas, a su vecina, comparte comidas, es una mujer que se integra a su manera, no necesariamente será siempre –joder, es que no hablas el castellano- pues sí, habla pero su castellano, es su manera de pronunciar el castellano.

Como decía en el primer capítulo de esta parte, lo que me interesa analizar es la integración desde el punto de vista de los actores, por lo que considero las definiciones subjetivas de la integración más interesantes que unos supuestos indicadores objetivos. Lo que he comprobado en el trabajo de campo es que los migrantes no se resisten a asimilarse y además quieren que sus particularidades entren a formar parte de la realidad española y madrileña. Pero para que este afán de que las diferencias se incorporen al sistema social y político de las sociedades de recepción a través de la integración, se debe dar un requisito: la participación. La participación también tiene que ver con la idea de sujeto, que muchas veces es criticada por su visión individualista del ser social, algo que desmiente Wieviorka: *aujourd'hui devenir Sujet, ou même, beaucoup largement, individu, ce n'est pas sortir de la vie sociale, c'est au contraire y participer pleinement, y trouver les conditions de la réalisation de soi, d'une autonomie qui ne veut pas dire extériorité* (Wieviorka, 2008 : 40). Es más, el sujeto se define por ser un ser social, un ciudadano que se desarrolla especialmente en los contextos urbanos y en la nueva modernidad : *être Sujet (...) implique de se poser en citoyen réfléchi, de s'intéresser à la vie de la Cité en même temps qu'à soi même* (Wieviorka, 2008 : 34).

Dentro de la comunidad marroquí hay un deseo de visibilización social y también una crítica explícita cuando esta no se produce. Se entiende que la integración y la incorporación de nuevas realidades culturales a la sociedad madrileña surgen necesariamente de la participación.

(E-5, joven marroquí universitaria) (La integración es) Conocer las culturas, la nuestra y la suya. **Lo veo mal por nuestra parte, que no participamos en nada**, estamos aquí viviendo (...) formamos parte de la sociedad, es verdad que venimos a trabajar, pero hay que dar algo positivo ya que estamos aquí.

(HV-3, marroquí con estudios de doctorado) **Es muy importante que los marroquíes participen, porque esta ya es nuestra casa, tenemos que contribuir a la riqueza del país.** Nosotros pagamos también al Estado, somos iguales, aunque no tenemos derecho de votos pero lo demás es igual, pagamos igual que un español, cuando hacen una entrevista cogen al que más vale. La igualdad está muy bien, hay que ser tolerante, hay que aprender a comunicarse, aquí la gente no tiene capacidad de comunicarse, igual por cultura.

(E-13, hombre marroquí que lleva 14 años en España) El 70% de los inmigrantes que han venido son del medio rural, y la mayoría son analfabetos, no participan, no tienen derecho al voto ni aquí ni en Marruecos. Nunca han tenido oportunidad, ni herramientas para participar, ni nadie se ha interesado en Marruecos durante su juventud para que participen.

Al igual que muchos otros conceptos que están entre lo social y lo sociológico, la participación no tiene una definición clara. Integrarse puede ser participar a nivel político, a nivel económico, a nivel asociativo, etc. La comunidad marroquí, como he mostrado, participa en todos estos niveles, aunque el político es el menos desarrollado. Pero hay otros ámbitos y maneras en los que la participación se produce y que inciden en la integración de la comunidad marroquí. Así, si existe un prototipo de mujer árabe que no habla bien español y que tampoco sabe leer y escribir su idioma, que no está integrada en ninguna de las dos culturas, ese prototipo coincide, a su vez, con un colectivo de mujeres singularmente participativas. En las asociaciones y en los centros que he visitado, como IBN Batuta, CEIP Hispanomarroquí, Pandora, ATIME, etc., me he encontrado con colectivos de mujeres muy participativos. Muchas de estas mujeres en un principio acuden a los centros con una intención asistencial, para arreglar algún asunto administrativo o para recibir clases de español. A través del aprendizaje de la lengua, las mujeres se reúnen y se inicia un proceso que va más allá de conocer y manejar un idioma. En las asociaciones se aprovecha estas clases para introducir otro tipo de actividades, como charlas informativas o debates temáticos.

(E-11, trabajador marroquí de una asociación de inmigrantes marroquíes) A otras mujeres las hemos captado inicialmente porque han sido usuarias para una demanda puntual y luego les hemos planteado el tema de formar un grupo de

mujeres, y han ido viniendo y muchas de ellas se lo han dicho a otras mujeres y ahora para ellas el centro es un punto de encuentro.

¿Y MÁS O MENOS CUÁNTAS MUJERES ACUDEN AL GRUPO?

Son casi 20 mujeres las que son fijas, luego otras van y vienen, depende, si les ha surgido un imprevisto, o si están trabajando. Tenemos mujeres marroquíes, una tailandesa, algunas de Bangladesh, de la India, pero el grupo mayoritario es de mujeres marroquíes.

¿EN EL GRUPO QUÉ HACEN?

Cualquier actividad que ellas estimen necesaria. A veces hacen debates temáticos, por ejemplo la mudawana, la ley de la familia marroquí, entonces el otro día hablaron con la abogada, hicieron una charla. A veces trabajan el tema de salud, temas de educación de los hijos e hijas...

(E-10, hombre marroquí que trabaja en la embajada de Marruecos en Madrid) El primer problema que yo noto, pero principalmente en las mujeres, es la lengua. Hay un esfuerzo que está haciéndose a través de la fundación Hassan II, están ayudando a que esas mujeres, en Alcorcón, por ejemplo, están haciendo el esfuerzo de hacer llegar la práctica lingüística española al nivel de esas mujeres, que son también analfabetas la mayoría y como mucho han hecho primaria. Es un convenio que ha hecho la fundación Hassan II con el del ayuntamiento de Alcorcón, y entre las actividades que se hacen está esto. La fundación tiene una mediadora trilingüe, aunque más bien cuatrilingüe: español, francés, árabe dialectal y clásico, e inglés, que aunque no hay mucho, aquí ayuda. Lo que he notado cuando me han invitado a una charla es cómo enseñar a esas mujeres una lengua, y es muy difícil, y lo que ha creado esa señora, es darles clases en su propia lengua de origen y a través de eso hacerles llegar el modo de vida de España, e introducir frases españolas que otra profesora continuará después. Es una fórmula muy original. Por ejemplo, me han invitado a charlas de sanidad con los niños, en español, y había 40 mujeres y la que hablaba en su lengua les preguntaba qué es lo que habían entendido y era el 10% como mucho, y se le ocurrió que las mismas ideas de la charla, del taller, ella las iba repartiendo en las clases de árabe para hacerles llegar el contenido de lo que les quería decir la profesional española. La combinación de esas cosas es lo que hace que ahora mismo las mujeres, por lo menos la mayoría de las que van a los talleres, cogen el metro solas, que coger el metro en Madrid es difícil, sobre todo cuando no sabes leer. Van al médico solas, no tienen que esperar a que el marido salga del trabajo, acompañan y asisten a las asambleas de AMPAS (Asociación de Madres y Padres de Alumnos).

Dentro de estas clases se crean lazos afectivos y se adquieren otras habilidades además del idioma. Una mujer joven bereber de una asociación de inmigrantes marroquíes me comentaba que en las clases de español las mujeres al principio se reían porque ni siquiera sabían coger un bolígrafo. Eran mujeres que nunca habían escrito, cuya invisibilidad social era parecida en el contexto de partida y en la sociedad de recepción. Estas mujeres, que suelen ponerse como ejemplo de falta de integración, asumen con una edad avanzada el reto de desarrollar habilidades que no tenían antes de inmigrar, iniciando recorridos de integración creativos y subjetivos, y muchas veces no previstos por las instituciones.

(E-3, mujer joven marroquí bereber que trabaja en una asociación)¿Y LAS MUJERES LUEGO SE SIENTEN CONTENTAS CUANDO VAN APRENDIENDO EL IDIOMA, O CÓMO SE SIENTEN CON TODO ESTO?

Se sienten muy satisfechas, les parece algo que era imposible de poder...al principio lo ven muy difícil: -no, no, **no, pero cómo voy yo a aprender si nunca he cogido un boli, si yo ya estoy vieja- y luego cuando ya pueden intercambiar aunque sea dos frases les parece un reto haber conseguido eso, más en mujeres.** Es que yo las conozco porque a lo mejor vengo de esa cultura, son mujeres que a lo mejor en su vida no han entrado al colegio, no saben lo que es eso, y lo ven algo como a otro nivel, de otras personas, que ellas no entran en ese perfil de personas que pueden coger un boli y decirse voy a escribir. Yo la verdad es que me emociono con ellas cuando las veo contentas -ya me he leído esto, me lo sé-.

A la hora de realizar la investigación sobre las dinámicas de integración de las mujeres marroquíes la dimensión local ha sido muy útil. Lavapiés vuelve a aparecer como un laboratorio urbano idóneo para analizar los procesos y las trayectorias de integración de un colectivo que suele estar invisibilizado por los prejuicios de la sociedad de recepción. Dentro de los dispositivos desarrollados para facilitar la integración de los inmigrantes, la Comunidad de Madrid ha creado los “Centros de Integración y Participación de los Inmigrantes”. En el barrio de Lavapiés se encuentra el Hispano-Marroquí. Este centro tiene una labor asistencial, pero también de promoción de la cultura marroquí y de comunicación intercultural. Entre sus actividades tiene un grupo de mujeres que se creó a partir

de un grupo de aprendizaje de lengua española. Fueron las propias mujeres que asistían a los cursos de español las que vieron la necesidad de realizar otro tipo de actividades. En este grupo se deciden los temas que se van a abordar en la distintas sesiones dedicadas al debate y a compartir experiencias de manera colectiva. También se proponen actividades para la asociación en general, como talleres gastronómicos, de gena, exposiciones fotográficas o visionado de películas. Hablando con la chica que coordina el grupo de mujeres y con la trabajadora social del centro surgió el tema de la integración. Ambas comentaban que estando con ellas se habían replanteado su idea sobre la integración, porque más allá de las definiciones que se puedan dar de qué es la integración o cuáles son los elementos que nos llevan a afirmar que alguien están integrado, estas mujeres marroquíes se sentían completamente integradas en Madrid.

(EG-4, trabajadoras españolas de un centro municipal hispano-marroquí) P2. **En el grupo de mujeres me di cuenta de que todas estaban totalmente integradas, no porque yo lo juzgara, sino porque ellas se sentían así.** Sin embargo, soy consciente de cualquier persona que no comparta habitualmente espacios con mujeres marroquíes y musulmanas, no las iba a considerar integradas, y sin embargo ellas se sienten totalmente integradas. **Con la integración hay que mirar muy bien quién mira, quién es mirado, todo.**

Estas mujeres no coinciden con los indicadores de integración porque su nivel lingüístico y de alfabetización puede no ser alto, porque se dedican a labores domesticas, pero sobre todo porque son poco visibles como sujetos activos en la sociedad de recepción. Los prejuicios sobre estas mujeres invisibilizan sus procesos de inserción social. La dimensión productiva de los migrantes suele tener un peso decisivo a la hora de valorar la integración de un individuo; si trabaja, si su situación administrativa está regularizada, si cotiza a la seguridad social, se considera que un inmigrantes está integrado o cuenta con los elementos mínimos para iniciar el proceso. Sin embargo, los hombres participan mucho menos en las asociaciones que las mujeres. Las trabajadoras del CEPI comentaban que intentaban que los hombres participaran y que vieron la posibilidad de que lo hicieran cuando algunos usuarios propusieron crear un grupo como el de las mujeres pero solo con hombres. Los trabajadores del CEPI promovieron esta

iniciativa, pero los hombre que lo habían propuesto nunca llegaron a reunirse ni a realizar ningún tipo de actividad.

(EG-4, trabajadoras españolas de un centro municipal hispano-marroquí)

P2. Algunos hombres nos han dicho que porque no se hace un grupo de hombres, y les hemos dicho que sí, que lo hacemos, pero luego no lo hacen, es quizá porque se han sentido, quizá, por primera vez excluidos. Quieren un grupo porque había uno de mujeres, pero luego intentamos montar uno de hombre y nada, no salió.

P1. Todo el tema de pedir recursos a nivel de sanidad, o legal, lo hacen aquí siempre mayoritariamente mujeres.

P2. Igual tiene que ver con un tema de masculinidad, que les cuesta más pedir ayuda.

Además del trabajo, hay toda una serie de elementos que inciden en la integración de los migrantes. El migrante no solo tiene que aprender el idioma o encontrar vivienda y empleo, sino que hay toda una serie de trámites administrativos que tiene que ser realizados para obtener el permiso de trabajo, de residencia, pero también para acceder a la sanidad, a distintos tipos de ayudas, a la escolarización de los hijos, etc. Todo ello implica un conocimiento profundo de los recursos y de los procesos burocráticos madrileños y españoles. Las mujeres que no trabajan, y las que trabajan también, suelen ser las encargadas de obtener esta información y de gestionar muchos de estos procesos. Tienen que llevar al colegio a los niños, hablar con los profesores, hacer la compra, ir al médico, a la farmacia, acudir a los servicios públicos, etc. Estas asociaciones les ayudan a hacerlo, pero también las capacitan para acabar yendo solas. El conocimiento de todos estos trámites y el desenvolvimiento en la cotidianidad de Madrid se vuelve un elemento poderoso en la integración de estas mujeres y de sus familias.

(EG-4, trabajadoras españolas de un centro municipal hispano-marroquí) ¿POR QUÉ CREES QUE ELLAS SE SIENTEN INTEGRADAS, Y PORQUÉ CREES QUE HAY GENTE QUE NO LO VE ASÍ?

P2. Los prejuicios y desconocimientos. **Ellas se sienten integradas porque sus hijas e hijos han ido al colegio, se han criado aquí, saben utilizar los recursos públicos y los conocen, tienen un nivel muy alto de español oral, y si son analfabetas preguntan, lo intentan. Tienen seguridad, conviven con naturalidad con otros vecinos, sobre todo españoles. Conocen muy bien sus**

derechos. Tienen la costumbre intergeneracional, vigilan mucho a sus vecinos españoles que están muy solos, eso me llama mucho la atención, vigilan y ayudan, sube la comida, o les hacen algo de comer y se lo suben.

P1. Yo mido su integración desde allí, conocen recursos, saben moverse, tienen cierta estabilidad, manejo del idioma, y sobre todo que se pueden sentir reconocidas y respetadas como para poder conocer el funcionamiento, costumbres y tradiciones de acá, y ser respetadas para poder seguir manteniendo costumbres y tradiciones de su país. Si eso es integración o no, pues muchas de ellas el hecho de estar integradas es que a otros niveles tienen una situación complicada, que tiene que ver con que algunas, no todas, iniciaron el proceso migratorio desde una posición económica complicada, pero eso no pasa solo siendo inmigrante. Lo principal es tener conocimiento sobre derechos y obligaciones, saber manejarte para obtener recursos normalizados, el tema de la documentación es prioritario, ya no solo tener una situación administrativa normalizada sino que avanzar en ese proceso de integración el que puedes darte a conocer, participar para intercambiar. Esa es la primera integración, poder intercambiar. Muchas identifican información con estoy integrada. Sí que entiendo que hay algunas dificultades como el tema de la documentación que limitan para poder hacer un proyecto de vida, que tu vida dependa de que cuando te toque renovar hayas sumado unos meses de cotización o no, en esa inestabilidad marcar un proyecto de vida es bastante complicado, y tu acceso a acceder a recursos normalizados son totalmente diferentes. Poder participar sería otro nivel de integración, con una vida normalizada.

Es cierto que la dimensión local tiene mucha importancia en la capacidad de estas mujeres para poder comenzar nuevos recorridos hacia su integración, y como las propias trabajadoras del CEPI reconocían, Lavapiés era determinante porque las mujeres no vivían con presión su incorporación al espacio público.

(EG-4, trabajadoras españolas de un centro municipal hispano-marroquí)

P2. Ellas se sienten bien, es verdad que se sienten bien aquí (Lavapiés) donde hay esa variedad, pero también somos conscientes que las sacas de este barrio, este distrito u otra provincia, y llamaría tanto la atención el hecho de que algunas lleven pañuelo, o que utilicen vestimentas tradicionales marroquíes en vez de occidentales. O que toda la vida han estado sin pañuelo y de repente se lo ponen, alguien lo interpretaría como que se ha vuelto fundamentalista, - lleva 30 años en España y nunca se ha puesto el pañuelo y ahora se lo pone -, o cuando hablan

marroquí entre ellas, o en bereber. Cuando no se entiende algo eso produce miedo.

En cierto sentido puede verse como peligroso que las mujeres solo ocupen con cierta comodidad los espacios públicos en los que hay un alto porcentaje de migrantes. Sin embargo, trabajos como los de Danièle Joly (2007), han mostrado cómo uno de los éxitos del multiculturalismo inglés en comparación con el republicanismo francés, es plantear la integración desde el ámbito local, principalmente desde los años 80, y no solo de los migrantes, sino también de las minorías étnicas. El ámbito local tiene la ventaja de la cercanía, del poder de las relaciones de vecindad, por lo que las acciones sociales son más directas y tienen una repercusión más visible. Además permiten cierto margen de maniobrabilidad a la hora de aplicar medidas concretas para colectivos o situaciones concretas. La estructura administrativa más centralizada de países como Francia hace que las intervenciones sean menos directas y que disminuya la capacidad de atender y evitar las situaciones de marginalidad, exclusión y racismo.

Por otra parte, la multiculturalidad de estos lugares ha facilitado muchos encuentros dentro de la asociación entre mujeres de todas las procedencias, y con características e identificaciones muy variadas, lo que supone un elemento enriquecedor desde el punto de vista de la integración, pero también desde la promoción de la mujer en general, y de la mujer migrante en particular.

(EG-4, trabajadoras españolas de un centro municipal hispano-marroquí)

P2. La primera convocatoria no cabíamos, luego se quedó un grupo más normal, entre 8 o 12, hubo un tiempo en el que eran minoría de marroquíes, **había de México, Brasil, españolas, EEUU. Había una mujer española mayor en el grupo que había emigrado del pueblo a Madrid**, ella sola con su hijo, no le alquilaban un piso o una habitación, había tenido que dormir en la calle, contaba muchas cosas, una mujer de 80 años, que a ellas les hacía sentirse identificadas, también con las chicas de EEUU era curioso, porque coincidían en muchas cuestiones morales de comportamiento, y de la posición de la mujer. Para nosotras era un descubrimiento ver que tenían más afinidades con personas que a lo mejor no esperabas y para ellas también. Las estadounidenses y las marroquíes curiosamente eran más afines. Ahora son todas marroquíes menos

una española. **La mayoría ya no vienen por cuestiones de trabajo, pero venían porque querían conocer sobre la mujer árabe, era muy enriquecedor. Ahora lo hemos centrado más en cuestiones en torno a la mujer marroquí,** pero también es curioso que visualicen las diferencias que hay entre ellas como mujeres marroquíes, como musulmanas, no son iguales, porque muchas descubren tradiciones que pensaban que eran marroquíes, o de su zona, y hablando, hablando descubren que son tradiciones de su familia, y que a otras personas les puede parece bien o mal. Eso nos sirve para aprender, y para no dar por supuesto todo. Hay muchas vidas, muchas mujeres, y muchas tradiciones. **Es una manera mucho más amplia de conocer, también para las españolas que vienen, y corregir tópicos que parten incluso de las propias mujeres.**

Por último, el objetivo principal de estas asociaciones es que los migrantes no solo acudan a ellas de una manera asistencial, sino que sean ellos mismo los que vayan agrupándose y creando sus propias asociaciones o colectivos, para tener una visibilización pública mayor, y definida en sus propios términos. Esto implicaría un paso más en la integración de los migrantes.

(EG-4, trabajadoras españolas de un centro municipal hispano-marroquí)

P2. La mayoría de las mujeres que participan aquí nunca había participado en nada en Marruecos.

P1. **El objetivo a largo plazo de la asociación es que nos creamos esto de la integración y de la participación. Lo que pretendemos es que la gente no se quede aquí, que esto sea una plataforma para que la gente participe en los canales normalizados que están establecidos, en los colegios, etc. También pretendemos fomentar el asociacionismo inmigrante, que se creen redes.** El objetivo es impulsar para que se creen estructuras permanentes que sean las que luego cambien las cosas, no somos nosotros, nuestro centro el que tiene que cambiar las cosas. El tema de las mal llamadas segundas generaciones también es un objetivo de futuro.

4.3. Articulando pertenencias: integración, convivencia e interculturalidad.

Las asociaciones y los migrantes han trazado recorridos muy variados en los que se va construyendo la integración, pero la sociedad civil madrileña juega un papel determinante en estos procesos. Por mucho que los migrantes sean creativos y sobrepasen la dinámicas asimilacionistas, la sociedad de recepción también tiene que intervenir evitando los discursos y las prácticas etnocéntricas, y facilitando a nivel estructural y en las relaciones cotidianas los procesos de integración de los migrantes. Decía más arriba que, en cierto modo, la sociedad de recepción también tiene que integrarse, y esta idea coincide con la manera en que Touranie plantea la integración, no solo como reconocimiento o aceptación de la diferencia cultural, sino como un elemento que enriquecería las sociedades de recepción. *L'intégration des immigrants n'est pas réussie quand ils se sont fondus dans la masse; elle l'est quand les autres respectent leur identité culturelle, parce qu'elle leur apparaît compatible avec l'appartenance à une société commune. Un immigré n'est intégré que quand il est accepté comme tel, quand sa différence est reconnue comme un enrichissement par la société* (Touraine, 1994 : 202).

Existe un término en español que tienen mucha fuerza simbólica, que ha aparecido muchas veces en las entrevistas y que definiría el proceso en el que la integración se produce a través del trabajo compartido de migrantes y población autóctona: la convivencia. He querido hablar de este término porque en Francia ha sido incorporado al diccionario hace pocos años, debido a la necesidad de encontrar un término que exprese mejor la vida en común. Florence Delay pronunció un discurso en la Academia Francesa de la Lengua en 2004 para la incorporación de la palabra *convivance*. « *Convivialité* » : *mot sympathique, certes, emprunté de l'anglais et mis en circulation au XIXe siècle par le gourmet Brillat-Savarin, mais qui dit le goût des agapes joyeuses et dont la tonalité festive ne convient pas à la vie de tous les jours. Alors ? « Cohabitation » désigne le partage d'une demeure par goût... ou par nécessité. Ce mot nous rappelle l'obligation d'habiter avec un mari, avec un parti. Il nous met un peu à l'étroit, tandis que « coexistence » lance dans de trop vastes espaces où l'homme a pu coexister avec des espèces disparues comme le mammoth et l'aurochs. Bref, le terme capable*

d'exprimer tout simplement la vie les uns avec les autres nous manquait (Delay, 2004).

El término convivencia nos remite a los españoles al periodo histórico en el que en España convivían tres religiones y puede ser muy útil en el momento actual. No se habla de un estado ideal de relaciones totalmente armónicas y creativas entre diferentes, porque también en esta época existían conflictos, sino al hecho de que personas con distintas religiones, culturas e ideologías, compartan un espacio a través del respeto y puedan participar con igualdad en la vida política y social. John Rex (1998), desde una perspectiva multicultural, plantea la gestión de las diferencias a través del diálogo y de los compromisos. Según Rex, los conflictos van a existir siempre en las sociedades multiculturales, por lo que más allá del sistema de integración o de gestión de las diferencias que proponamos, se deben crear mecanismos sociales que promuevan la convivencia entre los distintos grupos sociales. *In a society which has to deal with cultural diversity, while there may be continuing conflicts, there may also be dialogue, and, arising out of such dialogue, negotiations and compromise. The actuality as opposed to the ideal of the multicultural society will, in fact, be found in a continuing process of both conflict and compromise* (Rex, 1998: 153).

Durante mi participación en la investigación “Glocalidad e inmigración transnacional. Las relaciones sociales entre grupos étnicos en el espacio metropolitano (Madrid y Bilbao)” dirigida por Alfonso Pérez-Agote Poveda, me encargué de analizar las relaciones inter e intra étnicas existentes en Lavapiés. Tenía que valorar el grado de convivencia entre los distintos grupos étnicos que coexistían en un espacio urbano pequeño, densamente poblado y con una presencia elevada y altamente plural de migrantes. Analíticamente esto suponía un reto, porque se daban muchos tipos de relaciones con colectivos muy variados y distintos, bajo dos ideas totalmente polarizadas: que Lavapiés era un barrio especialmente conflictivo debido a la inmigración, o al contrario, que esa nueva realidad había generado procesos altamente creativos y ejemplos muy interesantes de convivencia. Para superar esa lógica y dar cuenta del tipo de relaciones que se producían en el barrio sin partir de ninguna idea preconcebida,

utilicé como elemento articulador del análisis la dicotomía de *encuentros y desencuentros* en el espacio urbano (Álvarez Benavides, 2007a, 2007b, 2010), haciendo referencia a las situaciones en las que se producen contactos, a veces comunicación, y a los momentos en los que no. Esta lógica dicotómica me permitía describir situaciones más complejas, intermedias, y posiciones menos totalistas que un análisis estructurado en relaciones conflictivas o relaciones creativas. Lo que pretendía era hacer una descripción lo más realista posible y que reflejara el mayor número de posiciones dentro del barrio. Con este análisis se comprobó que las relaciones interculturales del barrio no se articulaban a partir del conflicto o de la convivencia total, sino que había muchas otras relaciones que iban desde el desconocimiento o falta de comunicación, lo que producía desencuentros puntuales, a las actividades interculturales, la mediación o los intereses compartidos, que producían encuentros, también puntuales.

(EG-2, dinamizadores de barrio) P2. Esto es una tontería, pero el otro día estaba en la plaza y me planteaba, pero ¿qué va a pasar en el futuro?, porque estaba la niña latinoamericana que debía tener 15 años, con minifalda cortísima, taconazos y botas por las rodillas con otra colega que llevaba unos pantalones que no sé cómo se los metería y a su lado se cruzaban las gitanas, de esas edades más o menos y una pareja de chavalas marroquíes con el pañuelo. Yo pensaba, éstas igual van a clase juntas, qué combinación. Las marroquíes se quedaron mirando a la niña con la falda pensando madre mía si mi madre me viera así, era como un cruce de miradas sorprendente. Y seguro que estas chicas podrían ir a clase juntas. Pero ahí, en ese intercambio notas como que no, que no se juntan, de momento no está el patio como para que la niña ésta y la otra puedan hablar de que si la chica ésta sale diciendo si se va a ligar a uno y la otra pues yo qué sé. Estoy reduciendo un poco las cosas.

P1. Y las niñas gitanas a los 15 años están casadas.

P2. Y las niñas gitanas éstas estaban enganchadas la una de la otra caminando y eran como tres mundos que estaban allí a dos pasos pero que notabas que estaban bastante diferenciados. Fue curioso, si hubiera tenido una cámara de fotos...no puedes reflejar eso, pero va un poco en ese sentido, unas iban por un lado, las otras se cruzaban, un poco simbólico aquello. No siento que los gitanos hayan sentido ningún tipo de... siguen un poco como estaban.

La dimensión espacial tuvo mucho peso en la investigación, ya que no se pretendía extrapolar las conclusiones sobre las relaciones dentro del barrio a las relaciones interculturales en Madrid o en España. Pero cuando se amplía el marco de análisis a la sociedad madrileña en su totalidad, aparecen otro tipo de relaciones que pueden facilitar la articulación teórica de la integración a partir de ejemplos creativos de convivencia y de recorridos no formales de inserción social.

La integración, comprendida desde el punto de vista de la convivencia, generaría como resultado la valorización de la pluralidad cultural. Se mantendrían ciertas peculiaridades culturales y se produciría una inserción igualitaria de los inmigrantes en la estructura social receptora, a través de una identidad colectiva comúnmente aceptada, que permitiera reconocer a todos los grupos presentes como miembros de esa sociedad. De esta manera, integrarse sobrepasaría el asimilacionismo y del mito del *melting pot* (Blanco 2001, 63). Bauböck (1994), desde el análisis politológico de los distintos sistemas de integración, propone lo que denomina como *pluralistic cultural integration*. Esta manera de pensar la integración desde las ciencias políticas surge como alternativa a la asimilación forzosa y a los procesos de exclusión que habían producido hasta el momento los sistemas de integración vigentes. Un sistema de integración debería basarse en el respeto de las distintas culturas pero además garantizar que estas florezcan dentro de un Estado democrático. Este sistema debería dar respuesta a dos demandas esenciales, la primera, garantizar los derechos y las libertades democráticas de todos los residentes y ciudadanos de una sociedad y, la segunda, evitar que cualquier cultura se vuelva tan cerrada sobre sí misma que no permita la disensión, provocando procesos de asimilación o de comunitarismo. *Pluralistic cultural integration can thus be defined as mutual acceptance of cultural difference plus shared democratic norms* (Bauböck 1994, 42).

Todo ello debe verse reflejado en políticas públicas que posibilitaran la integración a partir de estos elementos convivenciales basados en pertenencias comunes. La integración tiene que ser facilitada a través del aparato legislativo del Estado. Lorenzo Cachón ha trabajado el aspecto legislativo y político de la integración y ha definido los elementos que considera fundamentales y que deben

aparecer en las políticas de integración. *Desde el punto de vista normativo, se puede considerar que las políticas de integración son aquellas que, además de garantizar la igualdad de trato (y no discriminación) en una sociedad libre y plural (es decir, de garantizar la igualdad de derechos cívicos, sociales, económicos, culturales y políticos), fomentan (de modo decidido) la igualdad de oportunidades entre todas las personas y grupos que forman parte de la sociedad en la que esas políticas se aplican y reconocen el pluralismo cultural que incorporan distintos grupos sociales (antiguos y nuevos), fomentando su interacción. El resultado que buscan estas políticas es la creación de una sociedad con vínculos sociales (y económicos, culturales y políticos) fuertes que garanticen la pertenencia plena (que no quiere decir exclusiva) de los individuos y grupos que la forman y el doble sentimiento de los individuos y grupos que hace que sientan la sociedad como suya (asumiendo la memoria y el proyecto colectivo) y se sientan aceptados (porque vean asumida colectivamente su memoria) por la sociedad, maximizando de esta manera la capacidad de los individuos para decidir (es decir, para elegir) sobre sus propias vidas* (Cachón, 2009 : 269). Aunque en su definición no aparece el término convivencia, se describen muchas de las características que se suelen relacionar con los procesos de integración que se articulan promoviendo la convivencia, como la creación de vínculos sociales que deben promover los programas y políticas de integración articuladas desde la convivencia.

Al contrario que otros términos que pasan del discurso académico al lenguaje coloquial, el concepto convivencia ha realizado el camino inverso. Convivencia se utiliza habitualmente en castellano para referirse a situaciones en las que se vive con otro/s individuos en interacción. Así se puede hablar de la convivencia dentro del matrimonio, en el ámbito familiar, en la escuela, etc.; pero también para referirse a las relaciones de dos o más grupos étnicos en un mismo espacio, como entre catalanes y madrileños, gitanos y payos⁵⁴, etc. Con la llegada de inmigrantes a España, este término se utiliza sistemáticamente para definir situaciones de coexistencia pacífica. La convivencia siempre tiene un significado positivo, y cuando hay un conflicto entre nacionales y migrantes se habla de falta o

⁵⁴ Los gitanos utilizan la palabra payos para referirse a los que no pertenecen a su grupo étnico, pero su utilización se ha extendido al español en general y aparece en el Real Diccionario de la Lengua Española.

de problemas de convivencia. Otros idiomas latinos como el italiano y el portugués utilizan esta palabra con el mismo significado, pero ni el inglés, ni el francés hasta 2004, tienen un término para referirse a estas situaciones. Es por esto que resulta interesante analizar este término desde el punto de vista de las ciencias sociales, puesto que puede servir para definir los procesos de integración en los que se respetan y se valoran las diferencias culturales de los distintos grupos étnicos, creándose un marco de relaciones más o menos armónico y estable.

Igualmente, la convivencia implica un esfuerzo compartido entre todos los grupos, en el que todos son reconocidos como sujetos y en el que se fijan los mínimos comunes aceptables para garantizar los derechos y libertades de los ciudadanos, independientemente de su adscripción étnica. La convivencia sería el grado más elevado de integración social de los migrantes, puesto que supondría reconocerles como sujetos activos y creativos de las sociedades de recepción. Su incorporación al nuevo contexto se realizaría garantizando e incluso valorizando su derecho a la diferencia como un bien para la sociedad de recepción. La integración requeriría el esfuerzo y el trabajo de todas las partes, y procesos continuos de diálogo intercultural. Esta manera de entender la integración también ha aparecido en el trabajo de campo.

(E-10, hombre marroquí que trabaja en la embajada de Marruecos en Madrid)
¿QUÉ ES PARA TI LA INTEGRACIÓN? ¿CUÁNDO CONSIDERAS QUE UNA PERSONA ESTÁ INTEGRADA EN OTRO PAÍS?

No hay receta, no creo que haya una respuesta fija. La integración yo creo que no puede ser unilateral, es una operación multidimensional y pluridireccional. Yo puedo integrarme, o una persona puede integrarse respetando primero las normas de vida del país de acogida. Las normas hay las que están escritas y las que son culturales y espontáneas, y empiezan desde el vecindario hasta donde ahí se puede mover, incluso hasta la manera de pensar. Hay que integrar las estructuras del pensamiento del país de acogida. Esto no se puede hacer si desde la otra óptica, o sea, desde los ciudadanos del país de acogida no tuvieran un puente similar. Yo creo que en esta línea paralelamente se va a crear otro pensar, otra manera de percibir las cosas en la que se encontrarían, tanto los nuevos residentes, los vecinos como se les llama ahora, como los nacionales autóctonos.

Al hablar de trabajo compartido surge el concepto de interculturalidad, que se utiliza mucho en España y que también aparece desde la década de los 90' en multitud de estudios sobre las migraciones transnacionales, y concretamente, sobre los procesos y sistemas de integración.

El concepto interculturalidad es analíticamente complejo, por lo que cuenta con los mismos problemas de definición de otros conceptos similares como el de multiculturalidad. Emilio Lamo de Espinosa se refiere al término multiculturalismo de dos maneras, la primera como el hecho de que diferentes grupos con diferentes culturas convivan en un mismo espacio y, la segunda, como un sistema político en el que se respetan las diferentes culturas pero que no se basa en la mera coexistencia de éstas, sino a través de *la convivencia, la fertilización cruzada y el mestizaje* (Lamo de Espinosa, 1995: 18). Stephen Vertovec también ha indagado en el componente polisémico de este concepto, y aunque reconoce estos dos sentidos del multiculturalismo, también añade aquellas políticas que bajo la premisa del multiculturalismo han provocado procesos de comunitarismo y exclusión social, respetando las culturas pero evitando cualquier tipo de mestizaje e hibridación (Vertovec, 2003 : 2-5). Para Lamo de Espinosa estas prácticas, que ponen de manifiesto el nuevo tipo de racismo del que hablaba más arriba, no pueden ser consideradas como multiculturales. También Touraine critica esta concepción del multiculturalismo cuando afirma que: *il n'y a pas de société multiculturelle possible sans le recours à un principe universaliste qui permette la communication entre des individus et des groupes socialement et culturellement différents. Mais il n'y a pas non plus de société multiculturelle possible si ce principe universaliste commande une conception de l'organisation sociale et de la vie personnelle qui soit jugée normale et supérieure aux autres. L'appel à la libre construction de la vie personnelle est le seul principe universaliste qui n'impose aucune forme d'organisation sociale et de pratiques culturelles* (Touraine, 1997: 206).

Will Kymlicka, en su famoso libro "Ciudadanía multicultural" (1996), se refiere al multiculturalismo en el sentido de que en las sociedades modernas cada vez más grupos minoritarios exigen el reconocimiento de su identidad y la acomodación de sus diferencias culturales. Según Kymlicka a esto se le ha

denominado como el “reto del multiculturalismo”. Hay dos tipos de grupos o de colectivos que exigen este reconocimiento: las minorías nacionales, que son sociedades distintas que antes disfrutaban de autogobierno y que se encuentran dentro de un Estado mayor, y las minorías étnicas, que surgen de las migraciones. Las minorías nacionales quieren constituirse como una nación separada, mientras que las minorías étnicas quieren integrarse en la sociedad de la que forman parte y que se les acepte como miembros de pleno derecho (Kymlicka, 1996 : 25 -26). Uno de los problemas de la definición pluralidad de definiciones del multiculturalismo, es que no permite diferenciar entre los estados plurinacionales y los estados pluriétnicos, aunque en un mismo estado puedan coexistir distintas naciones y distintos grupos étnicos. Por esto Kymlicka afirma que: *utilizo el término “cultura” como sinónimo de “nación” o “pueblo”; es decir, como una comunidad intergeneracional, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específicas. Por tanto, un Estado es multicultural bien si sus miembros pertenecen a naciones diferentes (un Estado multinacional), bien si éstos han emigrado de diversas naciones (un Estado poliétnico), siempre y cuando esto suponga un aspecto importante de la identidad personal y la vida política* (Kymlicka, 1996: 36).

El concepto interculturalidad es igualmente polisémico (Barañano *et al*, 2007). Miquel Alsina (1999: 44), por ejemplo, habla de multiculturalidad para referirse a una ideología que propugna la coexistencia de distintas culturas en un mismo espacio, mientras que la interculturalidad haría referencia a las relaciones que se producen entre dichas culturas. Alsina se refiere a la interculturalidad como un proceso comunicativo entre culturas, estos procesos son reflexivos, puesto que implican el conocimiento de la propia cultura y el de la cultura “nueva”. No puede haber comunicación si no hay previamente un conocimiento mínimo de las otras culturas. Esta comunicación no se limita a intercambiar mensajes, sino que tiene que contar con una construcción de sentido compartido. Miquel Alsina marcó en 1997 unos principios por los cuales debería darse la comunicación intercultural⁵⁵:

⁵⁵ A su vez estos principios se basan en los descritos por Escoffier (1998: 200) al establecer una guía para el diálogo intercultural:

1. Nada en nosotros es inmutable. Cuando se inicia un diálogo uno debe estar potencialmente abierto al cambio.

En primer lugar, se trataría de establecer los fundamentos del intercambio intercultural. Se debe empezar un diálogo intercultural para conocer a los otros. Este diálogo debe ser crítico, pero también autocrítico (...). En segundo lugar, hay que eliminar los estereotipos negativos que cada cultura produce de las otras culturas (...). En tercer lugar, se trata de iniciar la negociación intercultural. Es importante iniciar la negociación a partir de una posición de igualdad. Esto no significa ignorar la existencia de los poderes internacionales desequilibradores. Hay que ser consciente de esta circunstancia y, dentro de lo posible, intentar un reequilibrio. En cualquier caso, ni el paternalismo ni el victimismo son actitudes positivas para la negociación intercultural (...). En cuarto y último lugar, hay que proceder a la relativización de nuestra cultura que nos llevará a la comprensión de otros valores alternativos y, eventualmente, a su aceptación. Esto nos aproximará cada vez más a una identidad intercultural que nos permitirá reconocer que los valores de nuestra cultura no son únicos, sino simplemente quizás preferibles, y que las otras culturas también tienen contenidos válidos. Para finalizar, quisiera decir que los contactos entre culturas han sido durante demasiado tiempo un espacio de confrontación. La interculturalidad pretende que, lo antes posible, se conviertan en un espacio de negociación, que debe tender a ser un espacio de cooperación, para acabar siendo simplemente un espacio de humanización (Alsina, 1997: 20).

Para Graciano González R. Arnaiz, tanto pluralismo, como multiculturalismo e interculturalidad remiten generalmente a un sistema de organización de las distintas culturas en un mismo espacio sociocultural, algo característico de las sociedades occidentales. Sin embargo, para este autor el término interculturalidad va más allá puesto que supone un cambio cualitativo en la consideración de la exigencia de una visión –ética- y de una gestión –política- del intercambio entre las culturas (González R. Arnaiz, 2008 : 51). También propone la utilización del término interculturalismo para referirse al intercambio cultural que se produce en el espacio global (González R. Arnaiz, 2008 : 68).

2. No hay posiciones universales. Todos los diálogos están sujetos a la interpretación y a la crítica.

3. El estoicismo es necesario en el debate público, por lo que aprender a aceptar el conflicto, el dolor y que se hieran los sentimientos.

4. Nada está cerrado. Ningún debate o discusión política está del todo cerrado y puede volver a reabrirse.

Esta diferenciación es interesante ya que pone en relieve la complejidad de un término que no se refiere exclusivamente a un proceso de comunicación entre culturas que debiera darse para promover situaciones de convivencia, sino que constata una realidad palpable de nuestras sociedades contemporáneas. La interculturalidad puede tener una dimensión política, que será explorada en el siguiente capítulo, pero también hace referencia a los procesos de hibridación cultural, que son propios de nuestras sociedades occidentales contemporáneas y que se producen por la inmigración, la globalización y la plurificación de identidades y orientaciones. Estos procesos no buscados han aparecido constantemente en el trabajo de campo, mostrando que los contactos culturales tienen una influencia tanto en *el aquí* y en *el allá*, como en lo local y lo global. Un ejemplo claro de esta interculturalidad es que un alto porcentaje de los entrevistados habían tenido o tenían parejas españolas.

(E-12, joven marroquí con estudios medios) ¿TU FAMILIA Y TUS AMIGOS QUÉ OPINAN DE QUE TU NOVIA SEA ESPAÑOLA?

Mi familia me dice que haga lo que quiera y mis amigos casi todos tienen novia españolas, porque las moras si vas con ella tienes que casarte con ella, es un rollo, tienen muchas cosas, no saben que en España todo se comparte, por ejemplo si sales a un restaurante, yo he salido con marroquíes, si está con una chica tú tienes que pagar, si estás con una española no. Las chicas moras siguen con el pensamiento de Marruecos.

Nilüfer Göle (2007), que ha estudiado el Islam europeo⁵⁶, también se basa en esta lógica intercultural para definir lo que ella llama interpenetraciones entre Oriente y Occidente. Según Göle, más allá de las políticas republicanas o multiculturales, la realidad es que ciertas características culturales han penetrado ya en Occidente transformándolo, de la misma manera que los procesos de globalización y transnacionalidad han transformado a nivel cultural, religioso y político, a los países de procedencia de las migraciones. Es en el espacio público donde se articulan estas interpenetraciones. Estas interpenetraciones han aparecido constantemente en la idea de integración que planteaban los

⁵⁶ Para tener una perspectiva histórica de cómo se ha ido construyendo el Islam europeo véase: “La construction de l’islam européen” de Felice Dassetto (1998).

marroquíes un poco más arriba, como (re)edición de ciertas características culturales propias, pero a la vez incorporando aspectos culturales presentes en España, no solo propios de la población autóctona, sino también de otros migrantes.

(HV-3, marroquí con estudios de doctorado) Cada vez somos más y también cada vez hay más españoles en Marruecos, en el futuro no habrá fronteras.

(E-8, marroquí profesora de esgrima) Mi hijo nunca ha tenido problemas en el colegio, sus amigos vienen a casa a comer y les hago comida árabe, y dicen que está riquísima. Comen con nosotros y algunos también comen con la mano para probar, aunque comemos con cubiertos, pero ellos quieren probar. Los vecinos también bien, con ellos lo pasamos fenomenal, dicen que mis hijos son muy educados, muy disciplinados. La pequeña es la más adorada del colegio, del barrio.

(HV-2, hombre joven marroquí que trabaja en un banco) He vivido también con ecuatorianos, he aprendido muchas cosas, como comer arroz, yo antes no comía.

González R. Arnaiz destaca que a diferencia del multiculturalismo, la interculturalidad no habla de modelos, sino que se refiere más bien *a la manera de llevar a cabo un proyecto de intercambio que aparece mediado por unas determinadas actitudes, una manera de ser, unos valores que aspiran a verse convalidados en una convivencia en paz – mundo comunitario – de todos con todos, a pesar de la diversidad de las interpretaciones. Compaginar heterogeneidad y homogeneización en un contexto global es el reto; y pensar en el “entre” es su objeto.* (González R. Arnaiz, 2008 : 69).

Javier de Lucas (2005) ve peligrosa la indeterminación del término interculturalidad, porque cuando se refiere solo a la constatación de que varias culturas cohabitan un mismo espacio en interacción, se obvian las prácticas de dominación, etnocentrismo y exclusión económica, social y política. El problema es que tanto el multiculturalismo como la interculturalidad se relacionan exclusivamente con los procesos migratorios contemporáneos, dando a entender que la pluralidad cultural de nuestras sociedades es algo nuevo. Para de Lucas

(2006) la interculturalidad debe ser entendida como una propuesta normativa, un modo de gestionar la diversidad cultural que no debe confundirse con ésta, ni con la multiculturalidad, y que tampoco es equivalente al mestizaje. Este proyecto intercultural debe respetar ciertas condiciones: la primera, que es la fundamental, implica cierto grado de igualdad entre los interlocutores, cierta simetría; la segunda, un acceso, también simétrico, a los medios de comunicación y a la formación de la opinión pública; la tercera, voluntad y esfuerzo por el conocimiento mutuo; la cuarta, el reconocimiento de esas culturas y de sus agentes (reconocimiento jurídico y político de los inmigrantes); y la quinta, la voluntad de negociación (como condición básica de la gestión democrática) (de Lucas, 2006 : 34-41).

Yo concibo la interculturalismo como un proyecto social con implicaciones claramente políticas, surgido a través de la convivencia creativa, y que tiene como resultado procesos sociales amplios, a través de los cuales dos o más grupos étnicos asumen rasgos culturales, políticos y sociales ajenos como propios, articulando una identidad (a nivel individual y grupal) en la que esos nuevos rasgos aparecen como pertenecientes a uno mismo. No se limita al encuentro o el mestizaje de individuos concretos o de situaciones determinadas (interculturalidad), sino a la creación de órdenes superiores de identificación grupal (Álvarez Benavides, 2006a, 2010), que en este caso no tiene que ver en sí con tradiciones particulares, sino con definiciones de la Democracia y de la gestión de pluralidad cultural asumidas y aceptadas por todos. Touraine (1994 : 33) decía que *le sujet, dont la démocratie est la condition politique d'existence, est à la fois liberté et tradition*. Por lo tanto, no se pretende dejar de lado las particularidades de la sociedad tradicional de ninguno de los dos sitios, sino articular un sistema político y social en el que se garantice la libertad (individual y grupal) de expresar esas diferencias bajo unos principios democráticos.

El interculturalismo implica el conocimiento del otro y la participación en su dimensión cultural. Es un proceso dialógico, pluridireccional y que tiene efectos tanto en los distintos grupos étnicos como en la sociedad en su conjunto. Por ello no sería necesario articular un nuevo sistema de integración, sino que la

integración sería fruto *d'ajustements permanents entre les populations en présence et les politiques mises en œuvre (...) le fruit d'un dialogue, souvent conflictuel entre les groupes dominants (...) les acteurs publics, locaux et nationaux et les imaginaires réciproques qui nourrissent ce face à face* (Wihtol de Wenden, 2002).

(HV-6, español de padres marroquíes) yo conocía a un chico que era muy del Barça y quería ver los partidos en el bar del pueblo, pero le echaban, porque era moro e iba a robar o ponerse de pegamento. Pero ese chico no lo hacía y se había portado bien toda la semana, le han dado sus 5 euros y quería gastárselo en ver al Barça. Yo se lo expliqué al señor, y él lo entendió y me dijo que los acompañara, hice una pequeña introducción y a la semana siguiente empezaron a ir solos. Ya les estamos dando cuartel, ya les estamos introduciendo poco a poco. Con los chicos del pueblo igual, yo un día se me ocurrió ir a los chicos españoles que estaban en los recreativos, a decirles que si echaban un partido en el centro, -¡qué dices!-, me dijeron, -para que nos roben, nos maten-, qué no, lo que quieren es jugar. ¿Cuál fue el mensaje que recibieron los chicos marroquíes que estaban todos aburridos tirados en el patio? Vieron entrar a los chavales del pueblo, muchos de ellos con los que estaban picados, y dijeron *chapeau* por ellos, con lo mal que nos hemos portado y encima vienen. Se organizó un partido y eso generó que en la calle como se conocían se saludaban, decían -a este le conozco, así que pórtate bien con él-. Hay que integrar, hacerles ver que tienes unos derechos y unas obligaciones.

Lo que se pretende es, por un lado, respetar las particularidades de cada uno, pero a la vez generar una identidad o un sentido de pertenencia común (Castien, 1996: 231). No es sólo que las culturas particulares sean respetadas y puedan reproducirse, sino promover situaciones favorables para la socialización y maduración de los individuos, a la formación o realización del sujeto personal. Esta forma de comprender la integración tiene una relación directa en la forma de identificarnos y de identificar a los otros, como afirma Gareta. *El sentimiento de uno mismo ante los demás crea un marco que ralentiza, impide o facilita la integración del individuo en una comunidad que no siente como propia. Cada grupo social se caracteriza por una determinada producción social orientada a conseguir sus objetivos y satisfacer sus necesidades. En síntesis, cada grupo social se configura como un sistema sociocultural. La identidad, en su dimensión individual y colectiva,*

crea los fundamentos sobre los que se construye la convivencia armónica (Garreta, 2003: 13).

Lo que cuenta es que el individuo se pueda convertir en sujeto sin que su pasado y sus pertenencias iniciales entorpezcan ese proceso (Wieviorka, 2001: 116). Esta es precisamente la condición de la Democracia, como manifiesta Alain Touraine: *la raison d'être de la démocratie, tel que je la conçois, est d'apporter les conditions institutionnelles indispensables à la action du sujet personnel. C'est seulement dans l'acteur, individuel ou collectif, que peut s'opérer la combinaison de l'universel et du particulier, de l'instrumental et de la conviction.* (Touraine, 1994 : 175).

4.4. Subjetivación cívica. Nuevos actores y nuevas formas de ciudadanía.

La primera gran definición de ciudadanía desde la sociología se la debemos a T.H. Marshall, quien en 1950 determinó que la ciudadanía estaba compuesta por tres elementos o partes: civil, política y social. El elemento civil está compuesto por los derechos individuales, como la libertad de la persona, de expresión, de pensamiento, de religión, de propiedad y de justicia (igualdad jurídica). El elemento político, implica el derecho a participar en el ejercicio del poder político. Por último, el elemento social comprende el derecho a la seguridad y a un mínimo bienestar económico, pero también *a vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad* (Marshall, 2007: 23). Estos derechos en algún momento se separaron, hasta el punto de desarrollarse en siglos distintos, los civiles en el s.XVIII, los políticos en el s. XIX y los sociales en el s. XX. Para Marshall (2007: 37) *la ciudadanía es aquel status que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y a las obligaciones que implica. Aunque no existe un principio universal que determine cuáles son los derechos y las obligaciones, las sociedades donde la ciudadanía es una institución en desarrollo crean la imagen de una ciudadanía ideal que sirve para calcular el éxito y es objeto de aspiraciones*. El problema era que no todos los individuos eran considerados como miembros de esa comunidad y, por tanto, no tenían los derechos, principalmente políticos y sociales, que garantizaban la condición de ciudadano, porque dependían del status social de la persona, lo que determinaba el tipo de justicia y el tipo de participación política que podía desarrollar (Rex, 2005). Por estos motivos, la ciudadanía fue ampliando su definición e incorporando los derechos políticos y civiles a cada vez más colectivos y personas, a través de las movilizaciones sociales y, principalmente, gracias al movimiento obrero y sindical (Tejerina, 2005: 69).

El acceso a la condición de ciudadano varía notablemente de un país a otro, por ejemplo en Francia, la política de naturalización de los inmigrantes procedentes de las antiguas colonias dio de partida a los inmigrantes la igualdad

jurídica, mientras que el acceso en España a la ciudadanía es mucho más complejo⁵⁷.

Si abordamos la ciudadanía desde el punto de vista de los derechos civiles, desde el marco legal, ésta presenta varios problemas en relación con la inmigración. Por un lado están los reglamentos de extranjería de cada país y por otro los derechos inalienables de los individuos. En el caso de los países de la Unión Europea, existe una instancia intermedia formalizada en los acuerdos y en los tratados (también en la Constitución), que dictan los fundamentos generales sobre los que se deben asentar las políticas de inmigración de los países miembros. El problema es que muchas de esas políticas o leyes de inmigración chocan con otras de mayor rango; por ejemplo, en el caso español, la ley de extranjería ha sido objeto de numerosas sentencias del Tribunal Constitucional que advierten de su incompatibilidad con la Constitución española. Según Javier de Lucas, que es un catedrático de teoría del Derecho experto en políticas de inmigración, las políticas de extranjería española vulneran los principios básicos de la Democracia, ya que se basan en la prioridad incondicionada de los deberes frente a los derechos de los migrantes, se invierte el principio de inocencia (los inmigrantes son siempre sospechosos), se anula el principio de seguridad jurídica sin el que no hay respecto a los derechos humanos (garantía de reconocimiento y ejercicio de las libertades) y se abandona descaradamente el principio de igualdad en los derechos humanos primando siempre a los nacionales (de Lucas, 2003: 44-46).

Lo mismo ocurre con los Derechos Fundamentales, que establecen la libre circulación de personas, derecho incompatible con la política de fronteras cerradas de la Unión. No podemos olvidarnos de que los extranjeros, con independencia de su situación administrativa, están bajo la protección de las normas universales de Derechos Humanos, de forma que tienen unos derechos básicos que no se les pueden negar (Bauböck, 1993, 1994a, 1994b, 1994c; Solanes, 2004). Como sugiere María Luz Morán, *el telón de fondo del debate nos remite, sin duda, a una compleja*

⁵⁷ Existen varias formas de obtener la nacionalidad en España. En el caso de los marroquíes que no hayan nacido en España o que no estén casados con un español o una española, la nacionalidad se obtienen a través de la residencia. Para ello se exige la residencia de la persona en España durante diez años de forma legal, continuada e inmediatamente anterior a la petición.

combinación entre el “derecho a la diferencia” y el mantenimiento de una serie de valores y principios básicos de convivencia que no pueden cuestionarse en base a ningún argumento de “relativismo cultural”. A mi juicio, dichos principios gravitan en torno a una defensa a ultranza de los derechos humanos a escala planetaria. Pero, al mismo tiempo, no puede olvidarse la decisiva influencia de los marcos jurídicos e institucionales dentro de los que tienen lugar los procesos de implicación y marginación, así como el impacto de las transformaciones que se están produciendo en muchas de las esferas de la vida económica, social y cultural (Morán, 2003 : 42-43).

Estas contradicciones jurídicas, que aparecen en todos los países con leyes de extranjería, son especialmente curiosas en nuestro país y en la Unión Europea, puesto que los derechos de participación política de los ciudadanos de los Estados miembros son cada vez mayores, pero al mismo tiempo, los inmigrantes no comunitarios tienen cada vez menos derechos civiles. La Constitución europea establece que un ciudadano de cualquier estado de la Unión, que lleve un determinado tiempo en otro Estado, tiene derecho a votar en las elecciones locales y en las europeas, aunque no en las autonómicas ni en las generales, por mucho tiempo que lleve en el país⁵⁸. En el caso de los inmigrantes que no provienen de la Unión Europea la situación es bien distinta, ya que ni la Unión, ni España reconocen el derecho al voto o a ser elegido. Para Henry, la UE disocia el espacio económico del espacio humano, *il vise à intégrer les économies des pays d'autre-Méditerranée à l'espace européen (c'est le projet de zone de libre-échange). Mais il exclut de cette intégration les hommes, pour des raisons aussi variées qu'implicites: ils sont trop pauvres, trop prolifiques, appartiennent à une autre religion, ne sont pas ethniquement européens...Et, comme on craint qu'ils viennent nous envahir, les frontières européennes vers le Sud ont été renforcées pour limiter la circulation des personnes* (Henry, 2003: 116).

⁵⁸ En la “Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea”, aprobada en la Cumbre de Niza (8-10 de diciembre de 2000), se incluyen (arts. 37 y 38) los derechos de todo ciudadano de la Unión a ser elector y elegible en las elecciones al Parlamento Europeo y en los comicios municipales en las mismas condiciones que los nacionales del Estado de residencia. Estos derechos también se han incorporado al proyecto de Constitución Europea (arts. 39 y 40 de la Parte II).

Pérez-Agote (1995) considera que los problemas en torno a la diferencia se basan en la configuración actual de los estados. Las democracias occidentales definen la ciudadanía de una manera muy cerrada, que reside exclusivamente en la nación, y como la nación tiene un componente étnico (Pérez-Agote, 1995: 85), no permite que otras definiciones sean incorporadas. Las diferencias no pueden entrar en la nación porque la nación nació con la idea de solapar las diferencias para la formación de un Estado común. Sin embargo, y como también recuerda Pérez-Agote, no es que las naciones se formaran a través de un proceso dialógico o intercultural, sino que surgieron por la primacía de un grupo étnico que impuso su noción de nación y de lo socialmente deseable, y a la que los otros grupos étnicos tuvieron que asimilarse. Si analizamos las democracias occidentales desde el punto de vista de las identidades colectivas tal y como lo expresa Pérez Agote (1994b : 313), *la democracia es (...) la atribución a una específica identidad colectiva de la capacidad de legitimación política del centro de poder existente sobre el territorio, con exclusión de toda capacidad de legitimación a cualquier otra identidad colectiva posible y a cualquier otra fuente de poder. De manera que, en términos rigurosos, la democracia excluye cualquier fuente (simbólica) de poder que no sea la comunidad nacional y la capacidad de cualquier otra comunidad de mayor o menor tamaño para legitimar el poder sobre el territorio del Estado.*

Recuperando la dicotomía que expresaba Todorov entre el sentido interior (espacio de igualdad entre los ciudadanos) y exterior (espacio de diferenciación con otras naciones) de la nación que nace con la Revolución Francesa, se entiende que el propio sistema occidental no deja espacio para otra interpretación de la ciudadanía que a través de la nación, y de una definición concreta de la nación. En este sentido, la palabra ciudadano se puede traducir al francés como *citadins* y *citoyens*, es decir, que se distingue entre habitantes de un país y ciudadanos, los inmigrantes pueden ser *citadins* (habitar un país si trabaja en él) pero rara vez *citoyens* (tener los mismo derechos que los nacionales).

Así, no sólo se degrada al inmigrante con esta diferenciación, sino que se menoscaba nuestra propia Democracia (Presno, 2004), ya que la base del sistema democrático es la participación, esto es, la posibilidad jurídica de decidir sobre las

cuestiones particulares (que me afectan a mí) y generales (que afectan a los míos - mis conciudadanos-) en condiciones de libertad e igualdad. Para muchos autores (Habermas, Hébert, Pateman) la participación ciudadana (obtenida a través de la igualdad jurídica), es un elemento generador de identidad cívica (Folgueiras, 2004). La participación promueve la formación de vínculos cívicos entre las personas, así como entre ellas y la comunidad en la que participan. Por tanto, siguiendo a estos autores, se puede afirmar que las dinámicas participativas son generadoras de un tipo de identidad cívica que no se basa en la pertenencia a una nacionalidad o nación (entendida como comunidad prepolítica sobre la que se construye el Estado), sino sobre cuestiones como el diálogo y el intercambio de opiniones que se genera entre personas que participan en un mismo espacio. La participación civil, entendida como un componente básico de la ciudadanía, crea el sentimiento de pertenencia (sentirse miembro) a una comunidad. Es por esto que Habermas afirma que *tout ce qu'il faut attendre des immigrants, c'est la volonté d'accepter la culture politique de leur nouvelle patrie, ce qui n'inclut pas l'obligation d'abandonner la forme de vie culturelle de leur pays d'origine. L'acculturation politique requise ne s'étend pas à la totalité de leur socialisation. Au contraire, les immigrants sont susceptibles d'élargir ou de multiplier, par l'importation de une forme de vie nouvelle, les perspectives à partir desquelles il faut effectivement interpréter la Constitution politique commune* (Habermas, 1998 : 93). Estas ideas concuerdan con la relación que he establecido entre integración, convivencia e interculturalismo, ya que no se plantea exclusivamente el reconocimiento, sino la participación de los inmigrantes y la transformación de la sociedad de recepción y de su aparato normativo.

La participación de los migrantes, como he mostrado a través del trabajo de campo, es un deseo, pero además una realidad. La integración se configura como un proceso reivindicativo de autoafirmación y construcción del yo dentro de la sociedad. Las prácticas asimilacionistas dejan paso a nuevas reivindicaciones de reconocimiento y de participación en el espacio público. Este despertar de reivindicaciones culturales y étnicas ha tenido como resultado la necesidad de replantearse la incorporación de las diferencias a las democracias liberales occidentales. *Las demandas y las acciones colectivas de la comunidad inmigrante*

musulmana revelan la necesidad de una forma diferente de gestión del espacio público. En esta nueva dinámica social abierta al diálogo, es necesario que todas las partes tengan voz. Cuando el estado reduce la condición de ciudadanía a una sola clase de personas, según su origen étnico o su fe, el precio para formar parte de esa sociedad se hace muy alto (Botton et al, 2004: 52).

Si atendemos a la definición de Marshall, adquirir la ciudadanía en las democracias liberales contemporáneas equivale a perder la condición de inmigrante y de extranjero. Sin embargo, como han mostrados los resultados de los distintos sistemas de integración, la condición legal de ciudadano puede anular la condición de inmigrante en el plano de los derechos, aunque en el plano simbólico, esos nuevos ciudadanos pueden seguir siendo percibidos por un sector de la población autóctona como extraños a la comunidad nacional (Álvarez Benavides, 2006a; Álvarez Dorronso, 1994: 223). *Access to citizenship rights is necessary precondition for any form of stable integration in a democratic society* (Bauböck 1994a, 29), sin embargo, ser ciudadano no garantiza la plena integración y el respeto de los otros. *The exclusion of long term-resident aliens from essential rights of citizenship is a form of discrimination which must be seen as deeply as a measured by the standards of liberal democracy. As long as this distinction can be overcome individually by naturalisation, it is a manifestation of racism. However, deterring immigrants from naturalisations and attributions a foreign to children of immigrants without also offering the citizenship of the country where they have been born seems to me a kind of institutional racism* (Bauböck 1993, 6). Este racismo institucional se expresa en los términos que recogía en el tercer capítulo, por lo que tiene que ver más con las prácticas políticas y la configuración de los estados nación occidentales, que con las prácticas sociales propias de la cotidianidad.

Es por esto, que a partir de los trabajos de Marshall muchos autores (Rex, 2005; Tejerina, 2005; Morán, 2003, 2005) han diferenciado dos tipos de ciudadanía: la formal, que garantiza los derechos civiles y que se adquiere a través de la pertenencia a un Estado-nación, esto es, a través de la nacionalidad, y la sustantiva, que garantiza los derechos políticos y sociales, esto es, la posibilidad de participar en los asuntos políticos. Para María Luz Morán el modelo de ciudadanía

clásico reposa sobre la homogeneidad cultural, concretamente la nacional, por lo que si nos referimos a la ciudadanía sustantiva *obliga a considerar las realidades de la inclusión dentro de la comunidad política de todos sus miembros reales, con independencia del estatuto jurídico concreto de cada uno de ellos* (Morán, 2003: 33).

La incorporación de estas diferencias y la transformación de las democracias liberales se han planteado de distintas maneras. Autores como Bourdieu o Amin, creen que la gestión etnocéntrica de la diversidad cultural y étnica deriva del capitalismo internacional y del neoliberalismo, que a través de la lógica del mercado impone una definición global de qué y quién es bueno, y de qué y qué es malo. Los dos autores ven en el internacionalismo y en el socialismo, la contracción simbólica y política que deberían configurarse como alternativas al capitalismo y a las democracias etnocéntricas.

Para Samir Amin (1997) el nuevo socialismo debería ser mucho más internacionalista y, al mismo tiempo, contribuir activamente en la recomposición de las agrupaciones regionales capaces de oponer el internacionalismo de los pueblos al del capital. La internacionalización así concebida, significaría una moderación de los excesos del mercado global regulando el ritmo de su desarrollo y adaptándolo a la apertura a las migraciones y a la construcción de espacios políticos democráticos y policéntricos. La cuestión de la etnicidad se resolvería por el respeto a la diversidad. Respetar la diversidad significa renunciar al discurso vacío del poder que pretende actuar en pro del interés nacional al intentar interiorizar la ideología del Estado-nación. Una realidad social existe cuando los individuos son conscientes de ella y buscan medios para que se exprese. El reconocimiento de la diversidad, sin embargo, no significa el desmoronamiento del Estado, por el contrario, la diversidad debería servir como trampolín para una petición de unidad.

Bourdieu (1998, 1999, 2001) también ve en el internacionalismo del socialismo y en el respeto a la diversidad el camino por el que resituar las relaciones entre los distintos grupos étnicos. Bourdieu plantea este internacionalismo como una salida al sistema de dominación simbólica a través del

trabajo de los intelectuales. Puesto que no puede existir una auténtica Democracia sin un auténtico contrapoder crítico, y puesto que el intelectual forma parte de ese poder crítico, es necesario que redefina su posición y su discurso; es imprescindible que filósofos, escritores, pensadores, recuperen su capacidad de acción en la esfera pública, impregnándola de la lógica intelectual de la argumentación y la refutación, bajo el amparo de unas condiciones de trabajo colectivo en el que se reconstruya un universo de ideales realistas, que tengan la capacidad de movilizar las voluntades, pero sin confundir las conciencias (Bourdieu 1999: 12). Intelectuales, sindicatos y trabajadores, deben centrar sus críticas y esfuerzos en la reconstrucción del Estado, como vía para la refundación del Estado social. Las instituciones estatales ya existentes pueden ser útiles como punto de partida desde el que subvertir las relaciones entre ciudadanos y administración, y para que se produzca una búsqueda racional de fines colectivamente elaborados y aprobados (Bourdieu 1999: 149). Pero esta lucha y esta búsqueda deben ir más allá, encaminadas hacia la formación de un Estado supranacional que esté por encima de los dictámenes de las organizaciones internacionales controladas por los dominadores.

El problema de estas salidas teóricas es que no tuvieron en cuenta dos elementos fundamentales; el primero, que el internacionalismo de los movimientos sociales no es un estado que deba buscarse, sino una realidad ya constatada por los estudios transnacionales, el segundo, que cada vez son más frecuentes los procesos de individualización y que estos procesos de subjetivación, como he mostrado, tienen implicaciones directas en lo colectivo. Estos mismos autores hablaban del progresivo desvanecimiento de los Estados-nacionales y de la paulatina homogeneización cultural motivada por los dictámenes del mercado global controlado por los EEUU, pero se confundieron al proveer sus consecuencias. La globalización ha transformado la forma en la que nos identificamos, pero lejos de homogeneizarnos ha hecho despertar un sinnúmero de nuevas identidades. En relación con la ciudadanía, la globalización no ha producido homogeneidad, sino que ha puesto en duda la concepción marshaliana de la ciudadanía (Sassen, 2003: 92). Como afirma Morán, *existe un campo de trabajo que se torna cada vez más urgente: analizar los procesos de construcción de nuevas*

identidades ciudadanas y de desarrollo de prácticas de implicación en la comunidad política entre los inmigrantes. Por plantearlo de otro modo: considerar a los migrantes como ciudadanos los cuales, debido al propio hecho de la movilidad geográfica, se ven sometidos a unos intensos –y por qué no decirlo, muchas veces traumáticos procesos de aprendizajes ciudadanos-, dentro de nuevos contextos culturales, económicos sociales y políticos. Estos aprendizajes ciudadanos estarán fuertemente influidos, en primer lugar, por las condiciones en las que los distintos grupos logren incorporarse al mercado de trabajo y por la definición de derechos establecida por la nueva Ley de Extranjería. Por ahora parecen definirse tres tipos de ciudadanía: la ciudadanía plena, reservada a los “nacionales”, una ciudadanía económica y social que afecta a los inmigrantes “con papeles” y, finalmente, una ciudadanía muy limitada o casi no existente para los “sin papeles”. Pero, al mismo tiempo, las nuevas identidades ciudadanas de los inmigrantes se verán marcadas por fenómenos de hibridación entre sus viejos marcos culturales y los nuevos que se encuentran a diario en las distintas actividades que desempeñan en sus vidas cotidianas en el seno de la nueva sociedad de acogida. No hay que olvidar, como punto de partida, el enorme esfuerzo –plagado de conflictos sociales y de costes personales– que todas las comunidades de inmigrantes han realizado en todo tiempo y lugar para lograr su plena inserción social (Morán, 2003: 43).

Estas nuevas identidades ciudadanas, que surgen en este caso por la inmigración, han avivado el debate en torno a la diferencia entre la ciudadanía legal y la ciudadanía sustantiva, ya que la igualdad legal raramente se basa en una igualdad sustantiva, es decir, de derechos sociales y políticos (Sassen, 2003: 95). Hay un deseo por parte de los migrantes de que las diferencias formen parte de la nueva sociedad, la integración adquiere un cariz reivindicativo y supone una transformación también del sistema político occidental. *Il ne s'agit pas plus, seulement, de défendre l'individu contre des menaces sociales, économiques ou idéologiques. Le nouvel idéal démocratique est l'affirmation publique des différences: il s'agit de s'autodéterminer individuellement et d'assurer la coexistence de la plus grande diversité possible. Le moteur du nouvel avatar historique de la liberté est la différence et le désir de l'affirmer* (Martuccelli, 1996 : 68).

Touraine también pone el acento en necesidad de reconocer las diferencias no solo desde la perspectiva del sujeto individual, sino también desde su dimensión colectiva y política, es decir, como un elemento esencial de la Democracia. *Ce qui nourrit la conscience démocratique est, aujourd'hui encore plus qu'hier, la reconnaissance de la diversité des intérêts, des opinions et des conduites, et par conséquent la volonté de créer le plus de diversité possible dans une société qui doit aussi atteindre un niveau de plus en plus élevé d'intégration interne et de compétitivité internationale. Si j'ai placé au centre de cette réflexion l'idée de culture démocratique, au-delà d'une définition purement institutionnelle ou morale de la liberté politique, ce n'est pas pour accroître la distance entre la culture et les institutions, la vie privée et la vie publique, mais au contraire pour les rapprocher, pour montrer leur interdépendance. Si la démocratie suppose la reconnaissance de l'autre comme sujet, la culture démocratique est celle qui reconnaît les institutions politiques comme lieu principal de cette reconnaissance de l'autre* (Touraine, 1994: 215).

Otra de las opciones que se plantean para desarrollar más los derechos ciudadanos es la ampliación o la extensión de la representatividad, lo que implicaría directamente la ampliación de la ciudadanía. La diferencia de estas teorías con las de un carácter más estructuralista es que ponen el acento en los actores sociales, más que en la transformación en sí de los sistemas de representación. Es decir, que se pretende ampliar los cauces de reconocimiento de las democracias liberales no a partir de una intelectualidad, sino a partir de las demandas de reconocimiento de los propios actores. Son en este caso los actores, y no los intelectuales, los que a partir de sus demandas a nivel de reconocimiento cultural e identitario, reclaman a la sociedad a la que pertenecen el replanteamiento de los anclajes de la ciudadanía.

Para Pérez- Agote (1995) los partidos políticos no ofrecen ninguna medida real para la inserción de los inmigrantes, y no sólo porque se limiten a las políticas de cierre de fronteras y control policial, sino porque no representan ninguna de las proyecciones políticas que se generan al formarse los colectivos de migrantes. Es decir, que aquellos colectivos que se forman con el objetivo de preservar y

reproducir una identidad colectiva diferente a la de la sociedad de acogida, pero que además quieren optar a la igualdad de derechos y a la prosperidad económica, se enfrentan ante un todo poderoso y homogéneo y en situación de clara inferioridad, sin ninguna vía de representación política ni de defensa de sus intereses.

(E-9, joven universitaria marroquí que lleva velo) ¿SIGUES LAS NOTICIAS DE ESPAÑA?

Yo sigo las noticias del mundo árabe sobre todo, Al Yasira (y otra), enfocando en todo el mundo, no sólo en el mundo árabe, pero es que noticias españolas en cadenas españolas me matan, porque cada canal sigue un partido político que pone verde a otro y es un juego sin fin. Sigo los acontecimientos sociales, pero los políticos me parecen un juego de niños y poco más.

(HV-3, marroquí con estudios de doctorado) ¿CREES QUE LOS MARROQUÍES DEBERÍAN TENER DERECHO AL VOTO?

Sí, y los españoles que viven allí, porque si viven en una ciudad, porque el gobernador tiene que hacer caso a toda la gente que viven en su entorno. Tenemos derecho a elegir quien nos va dirigir. No lo veo como una obligación el votar, al fin y al cabo los políticos hacen lo que quieren. (...)A mí no me convence ningún político, si tuviera derecho al voto votaría en blanco, porque los dos aquí hacen lo mismo, no me identifico con nadie. Igual me gusta el PP por la parte conservadora, porque su comportamiento humano tiene que ver con la Iglesia, y la Iglesia defiende ciertos valores que también son islámicos, pero no me gusta como el PP trata a los inmigrantes, en ese aspecto me inclino hacia el PSOE. También me gusta que el PSOE respete a las distintas comunidades y les de competencias porque como el PP se cierra, cada vez menos, cada vez menos, al final va a formar a que la gente quiera independizarse.

(HV-3, marroquí con estudios de doctorado) A nivel cultural todavía no tenemos una voz fuerte, el problema es que no tenemos políticos. En Holanda hay un alcalde marroquí en Rotterdam, también hay marroquíes en el parlamento belga, no lo entiendo porque aquí no, si aquí ha habido marroquíes mucho antes que en esos sitios. Hay un cierto rechazo por parte de los políticos a que haya marroquíes en la política. Hay que moverse, pedir el voto.

El problema de origen está en el propio sistema de representación política occidental, en la formación de los objetivos de los partidos políticos y, por tanto, en

la conformación del interés y de la opinión pública. Las preocupaciones sociales no inciden en los partidos políticos, sino que son los propios partidos los que señalan los temas de interés, quienes generalizan el “sentir social” a través, sobre todo, de los medios de comunicación de masas. No es necesario incidir de nuevo sobre las consecuencias sociales e identitarias que tiene este sistema de representación inversa. *Reformar los sistemas de representación política, en todos los niveles políticos, desde el municipal al estatal e incluso supraestatal (en este último caso puede resultar incluso más fácil), con objeto de crear nuevas formas de representación de colectividades minoritarias, en orden no tanto a proteger sus derechos individuales -aunque también- como a establecer unos derechos colectivos: los derechos de una colectividad a reproducirse como tal -y a reproducir su lengua- en el seno de una unidad mayor* (Pérez-Agote 1995: 90).

Desde la perspectiva liberal autores como Bauböck (2004a, 2004b) afirman que las definiciones clásicas de nacionalidad son inadecuadas porque ignoran los cambios producidos por la globalización, la integración supranacional y las migraciones internacionales. La nación sufre una crisis política y cultural, por lo que ya no puede ser ya la principal fuente de identificación de los individuos. La inmigración cambia la relación entre ciudadanía e identidad nacional (Wieviorka 2008: 164-166). Según Bauböck, la integración de los migrantes implica democracia y el liberalismo implica que no pueda haber integración sin un marco común de ciudadanía; de la combinación del liberalismo y del estado de bienestar, la integración implicaría la capacidad de una participación activa en la sociedad civil; cuando el liberalismo se combina con el pluralismo, la integración debería permitir las diferentes creencias religiosas, opiniones política, orientaciones sexuales, afiliaciones culturales, etc. (Bauböck, 1994a: 11).

Repasando los distintos sistemas, concepciones y críticas al multiculturalismo, Bauböck (1994, 2004a, 2004b) describe una ciudadanía global, que posteriormente definirá como transnacional, que surge de la interacción entre los migrantes y la sociedad de recepción, y que produce formas de integración cultural que van más allá del ámbito nacional (Bauböck, 1994a : 12). La forma en la que Bauböck concibe la ciudadanía debe reconocer cuatro tipos diferentes de

interés: el de los estados de maximizar su soberanía, el de la comunidad internacional de disminuir los conflictos entre estados, el de los migrantes y las minorías etnonacionales de aumentar su autonomía, y el de las democracias, de minimizar la exclusión. Para ello, se deben articular normas que garanticen la protección de los derechos humanos a los migrantes, que permitan la naturalización después de un determinado tiempo de residencia y que conciban la unidad nacional desde una perspectiva más cívica que étnica, para que cualquier inmigrante pueda ser reconocido como miembro. Si a este ordenamiento normativo se le añade la perspectiva transnacional, cada uno de estos requisitos mínimos se desarrollarían. *Primero, en lugar de limitarse a ofrecer protección a los inmigrantes de sus derechos humanos, establecería una igualdad presuntiva de derechos para los ciudadanos y nacionales extranjeros residentes permanentes. (...) Segundo, no es suficiente permitir que los inmigrantes cambien de nacionalidad. La naturalización debería verse como un derecho individual que no requiere renuncia de una nacionalidad ostentada anteriormente. La múltiple nacionalidad es una expresión legal formal de ciudadanía transnacional. (...) Tercero, una concepción transnacional va más allá del nacionalismo cívico al proporcionar argumentos para una versión más robusta del multiculturalismo. La principal diferencia con el liberalismo no es tanto reconocer ciertos derechos culturales minoritarios, sino la necesidad de transformar la cultura pública de la sociedad en respuesta a la inmigración* (Bauböck, 2004b: 198).

Javier de Lucas también relaciona ciudadanía e integración desde el punto de vista de la ampliación de los derechos civiles para desarrollar también derechos políticos y sociales. Así, para ampliar aún más los canales de integración, la ciudadanía debería concederse a partir de la residencia, y no fundamentarse en criterios geográficos o étnicos (que vienen dados exclusivamente por el nacimiento). La residencia implica que el individuo, el ciudadano, está integrado en un sistema social y jurídico en el que confluyen sus intereses, y en el que, por lo tanto, puede libremente y en igualdad de condiciones acceder a la consecución de dichos intereses. *Movimientos e iniciativas de amplio espectro que coinciden en anclar el acceso a la ciudadanía en la residencia estable (desde los tres años), en el ámbito local, es decir, ciudadanía como vecindad, con derechos políticos plenos en el*

ámbito municipal (lo que es algo más que el derecho al sufragio activo y pasivo, el derecho a voto), desde una concepción de la ciudadanía como ciudadanía multilateral (doble, y aún más, cuádruple ciudadanía) y además ciudadanía gradual: desde la vecindad al ámbito autonómico primero, y al estatal y europeo después. Esa ciudadanía cívica debe comenzar por el reconocimiento de que el residente (aunque sea sólo residente temporal y no definitivo o permanente) en la medida en que paga impuestos y contribuye con su trabajo y con sus impuestos, con su presencia como vecino y no sólo como trabajador a la construcción de la comunidad política, comenzando por la primera, la ciudad, tiene no sólo derechos civiles e incluso sociales, sino políticos: derecho a participar al menos a ese nivel. El primer escalón de la ciudadanía cívica sería de nuevo el primer escalón de la idea europea, las ciudades, la comunidad política municipal (de Lucas, 2006: 33).

En este sentido de Lucas plante la integración de los migrantes y la gestión de las diferencias a partir de la interculturalidad, pero para ello debe haber una serie de principios políticos que deben darse en este proyecto:

1. La condición de miembro de la comunidad política no puede ser un privilegio vedado a quienes no tuvieron el premio de la lotería genética.
2. Una vez que se entra, es necesario adoptar medidas que impidan la existencia de un muro infranqueable para quien llega y quiere convertirse en miembro de esa comunidad.
3. El reconocimiento en condiciones de igualdad (nada de tolerancia) de los derechos. De los derechos personales, de las libertades públicas, de los derechos económicos, sociales y culturales, pero obviamente, de los derechos políticos (de Lucas, 2003 : 47-49).

Autores como Benjamín Tejerina (2005) también han participado en el debate sobre la aparición de nuevas reivindicaciones culturales y su implicación en la transformación de la ciudadanía como elemento generador de derechos civiles, políticos y sociales. Tejerina afirma que el modelo clásico de ciudadanía y de

participación política se ha transformado, al igual que el espacio público donde se realiza la política. *Algunas de las formas de la ciudadanía que se ensayan en los movimientos sociales contemporáneos no se orientan a la política como ámbito privilegiado del reconocimiento y mundo de la producción social, sino hacia una esfera post-privatista o pre-política, como ámbito privilegiado de transformación personal (ser y no representar, conocer y no reconocer) y del orden simbólico de la relación cara a cara. Así, junto al sentido tradicional de la separación entre lo público-político y lo privado-personal aparecen nuevos sentidos: a) cuando se afirma que lo público no existe sin la participación de lo privado, luego la acción política implica necesariamente “mi” contribución personal; b) cuando se afirma que lo político es profundamente personal, puesto que la búsqueda de coherencia personal exige la acción pública (como toma de conciencia de tu forma de vida frente a un problema general); c) cuando se afirma que lo político es lo que afecta a lo íntimo y, por lo tanto, sólo la transformación de lo íntimo es auténticamente político (lo que cada uno puede hacer en su vida personal como parte de una lucha diaria). Estos sentidos inducen a la participación en la movilización social, a la emergencia de nuevos sentidos de la ciudadanía en las condiciones de individualización y producción de la identidad colectiva características de la sociedad contemporánea, en una constante redefinición de los límites de la esfera pública* (Tejerina, 2005: 94-95).

Lo interesante del planteamiento de Tejerina es que no plantea en sí la necesidad de cambiar la representatividad o la gestión de la diferencias culturales y étnicas, sino que pone el acento en cómo los propios actores han transformado los lugares y las formas en las que se hace la política. Esta sería una forma de plantear el reconocimiento de una manera distinta a las dos anteriores, puesto que las transformaciones no se dan en el ámbito intelectual ni en el ámbito institucional, sino en el ámbito propio de la ciudadanía.

Saskia Sassen (2003) coincide en varios aspectos con las afirmaciones de Tejerina. Sassen considera a la ciudadanía como una institución, que al igual que la nación se ha visto modificada por la globalización y los procesos de desterritorialización y reterritoriación. En este contexto la ciudadanía legal no siempre ha aportado los mismos derechos a todos sus miembros, pero estos

individuos y estos grupos se han caracterizado por luchar en favor de su reconocimiento, lo que ha modificado la institución de la ciudadanía, independientemente de que esto haya tenido o no un reflejo en los sistemas de representación basados en los Estados-nación. Su análisis es opuesto al que plantea Bourdieu, ya que ni ha sido, ni se ha necesitado, un movimiento social internacional formado por intelectuales que redefina la noción de nación y de ciudadanía, sino que han sido los propios actores, con sus prácticas, los que han ido redefiniendo constantemente esta institución. Según Sassen, la marginalidad o la carencia de poder y riqueza es distinto a la condición de actor social. *En el contexto de los nuevos espacios estratégicos, las ciudades globales, los «desfavorecidos» no son simples marginales. Adquieren «presencia» en un nuevo proceso político que escapa a los límites del ordenamiento formal. Esta presencia revela la posibilidad de una nueva forma de política. Lo que ésta sea dependerá de los proyectos concretos y de la acción de las distintas comunidades. En la medida en que el sentido de pertenencia de estas comunidades no está subsumido en lo nacional, puede muy bien revelar la posibilidad de una forma de acción política que, a pesar de ser transnacional, esté centrada en realidad en localizaciones concretas* (Sassen, 2003: 113). Las identidades ciudadanas siguen la misma lógica que las identidades sociales contemporáneas, que no se basan en la reproducción sino más bien en la producción. Los sujetos son activos, y son capaces de utilizar distintas identidades en distintos momentos, puesto que este es un trabajo siempre inacabado y contingente, que se desarrolla durante toda la vida (Morán, 2003: 36).

Un buen ejemplo de estas transformaciones aparece en los trabajos de María Luz Morán (2005), que analizó las manifestaciones en contra de la guerra de Irak que se produjeron en Madrid en 2003. El gobierno del Partido Popular decidió que España participará en la invasión y ocupación de Irak junto con Estados Unidos e Inglaterra. A nivel global se creó una opinión pública de rechazo a la invasión y, en España, este rechazo se tradujo en toda una serie de manifestaciones y movilizaciones en contra de la participación de nuestro país. En el artículo, Morán describe la multitud transformaciones que se estaban produciendo en las manifestaciones y en la ocupación del espacio público. Lo primero que se transforma es el propio espacio, una muestra de ello es la desterritorialización del

conflicto, que se produce con un país con el que no teníamos relaciones, por el que no habíamos sido agredidos; la decisión de invadirlo se toma fuera de nuestras fronteras, por cuestiones que afectan aparentemente a la seguridad global; la opinión pública que lo rechazaba también es global, pero tiene una dimensión nacional en cada país que apoya esas decisiones. También se transforma la manera de manifestarse, ya que se hicieron coincidir las manifestaciones de muchas ciudades españolas y de toda Europa, y con lemas similares. La comunicación adquiere un papel central en estas nuevas movilizaciones, ya que implica la movilización de muchas personas, en lugares muy distintos, al mismo tiempo; y a la vez hay un deseo de visibilización social fundado en el conocimiento de la capacidad de difusión e impacto de los medios de comunicación de masas.

En las manifestaciones hubo también población migrante, y concretamente marroquí, cuya presencia fue aún mayor cuando se produjeron las movilizaciones tras los atentados del 11M en Madrid. Aunque he mostrado que tras estas manifestaciones creció significativamente los actos de racismo, especialmente institucional, hacia los marroquíes, ellos además de ser comprensivos primero, y contestar estas prácticas después, durante las manifestaciones participaron significativamente, condenando el terrorismo y mostrándose como parte de la sociedad que les rechazaba, y no como parte de la cultura o la religión que se supone había sido el caldo de cultivo de los atentados. Estas manifestaciones son la expresión por excelencia de una nueva ciudadanía global.

(E-9, joven universitaria marroquí que lleva velo) A una amiga mía la escupieron por la calle, a otra le tiraron piedras, a los marroquíes así que se les nota la etnia pues de todo, insultos, y hay una carnicería en Madrid que rompieron sus cristales... Pero yo lo entiendo, es que yo lo entiendo, es que en ese momento tienes rabia. Además era una época política española importante, es que fue un cambio de 180 grados, es que eso ha sido un cambio decisivo. Había una opinión general de que el verdadero problema ha sido que España apoyó la guerra de Irak y tal, entonces más o menos encontraban justificación pero al mismo tiempo no. Eso es lo que creo.

¿Y TÚ, COMO PARTE DE LA UMMA, PARTICIPASTE EN LAS MANIFESTACIONES CONTRA LA GUERRA DE IRAK?

Sí, sí, que se hacían en Sol y en Atocha, sí.

La primavera árabe de 2010 y la acampada de los indignados⁵⁹ son una confirmación de las transformaciones que anunciaba María Luz Morán, pero sobre todo una constatación casi inimaginable hace unos años del nacimiento de un nuevo tipo de ciudadanía global.

Un elemento fundamental en la transformación de los anclajes de la ciudadanía es la transformación de los medios de comunicación de masas. Los autores “postmodernos” describieron los efectos homogeneizantes y la capacidad de control social de los medios de comunicación, pero con el desarrollo de la tecnología, concretamente de Internet y de las redes sociales, la forma de comunicarse ha cambiado. Si como comentaba Morán en las manifestaciones contra la guerra de Irak la gente volvía a casa y se veía a los pocos minutos en la televisión, ahora son los propios asistentes a las manifestaciones quienes producen sus propias informaciones. Durante la primavera árabe, la utilización de la mensajería instantánea y de las redes sociales a través del móvil, permitieron al mundo conocer las represiones y las movilizaciones en Túnez, Egipto, Marruecos, Yemen, etc. Por un lado, se informó de las represiones militares y policiales, visibilizando las agresiones y asesinatos y formando una opinión pública global que se implicó de distintas maneras en la movilización, por otro, fue un canal de comunicación inmediata entre los propios manifestantes, que convocaban las movilizaciones o avisaban dónde se estaban produciéndose las represiones. La primavera árabe se transformó en un asunto global, y la participación en las movilizaciones no se circunscribió únicamente a los países afectados, sino que hubo manifestaciones por toda Europa, pero aún más, una implicación directa de los migrantes de esos países, de los de segunda y tercera generación, pero también de nacionales europeos que sentían, en cierto modo, las reivindicaciones como propias. Se produjo una identificación con los sujetos implicados en las movilizaciones.

⁵⁹ Evidentemente no quiero decir con esto que estos dos acontecimientos sociales no tengan precedentes o que hayan surgido espontáneamente de la nada. Los movimientos feministas, el LGBT (movimiento de gays, lesbianas, transexuales y bisexuales), los ecologistas de los 90', o lo que fue denominado como movimientos antiglobalización o alterglobalización (que resulta más correcto como término) de comienzo del milenio, son claros precedentes en estos tipos de movilizaciones.

El movimiento de los indignados españoles, que continúa vivo, también supone una muestra sin parangón de la transformación absoluta del espacio, de las identidades, de la política, y por tanto, de la ciudadanía. Estas movilizaciones tienen una dimensión local y nacional clara, ya que surgieron ante la falta de alternativas políticas en las elecciones municipales españolas de 2011, debido al sistema electoral de nuestro país, pero sobre todo, a la combinación de la enorme cantidad de casos de corrupción que salieron a la luz durante esos meses y a los progresivos recortes en derechos sociales. Pero fue y es un movimiento con unas características propias de la sociedad global, ya que además de extenderse a nivel planetario con manifestaciones a lo largo y ancho de los cinco continentes, se reclamaba como hermano de las movilizaciones del mundo árabe y de Islandia, entre otras. Los medios de comunicación de masas difundieron globalmente los acontecimientos, pero la ciudadanía tuvo, sin duda, un papel central en la difusión y “control” de la información, como lo han mostrado una gran cantidad de estudios (Vallespín, 2011; Romero, 2011; Manje, 2011)⁶⁰. Eran los propios participantes los que a través de *streaming*, es decir, de la difusión en directo de las asambleas y las manifestaciones, quienes informaban a otros sujetos. En Madrid, durante la acampada, se montó una pantalla que retransmitía en directo otras movilizaciones en París, Atenas, El Cairo, Buenos Aires, Nueva York, etc. y, en las asambleas, se participaba asistiendo pero también a través de la red, lo que supone otro ejemplo de las hibridaciones complejas de lo tradicional y de lo moderno.

Las reivindicaciones fueron de todo tipo, pero la principal era otorgar más poder a la ciudadanía. Dentro del movimiento se crearon asambleas de barrio y comisiones, entre ellas una de migraciones. Lo más interesante de estas comisiones es que fueron perdiendo fuerza debido a la deslocalización del movimiento en los barrios y en los pueblos, donde se abordaron las cuestiones desde la doble perspectiva local-global. Los migrantes marroquíes tuvieron una participación poco elevada en las grandes concentraciones, aunque hubo un colectivo de marroquíes que pedían el voto en España y a la vez la democratización

⁶⁰ La cantidad de artículos que se han publicado sobre el movimiento 15M es también una muestra clara de la transformación de la capacidad de que un acontecimiento local se difunda de una manera planetaria a través de sus propios actores. Si se introducen las palabras 15M y redes sociales en Google Académico, aparecen 2700 artículos en Español.

de Marruecos, que fue bastante activo las primeras semanas. Sin embargo, en ámbitos más reducidos como en los pueblos o municipios pequeños de la Comunidad de Madrid, o en barrios como Lavapiés, la presencia y la voz de los marroquíes fue mayor, aunque todavía quedan muchas visibilidades por mostrar. En cualquier caso, esas visibilidades y esas transformaciones de lo global y de lo local, no estaban diseñadas o dirigidas por intelectuales o políticos, aunque también participaran en las movilizaciones, sino que se emplearon mecanismos tradicionales, como las asambleas, pero producidos en un contexto y por unos actores globales y, a la vez, locales.

4.5. Migrantes marroquíes como actores del desarrollo en lo local y en lo global.

Como he hablado durante todo el texto del marco internacional, del marco nacional y de las imbricaciones entre lo local y lo global, el desarrollo surge como otro de los temas centrales en un estudio sobre migraciones. Las propuestas de nuevos tipos de ciudadanía no se sustentan en aspectos únicamente teóricos, sino que responden a prácticas sociales que se dan en nuestras sociedades. En el Norte, como ha mostrado el movimiento de los indignados españoles, y en el sur, como ha mostrado la primavera árabe. Pero como decía, estas relaciones ya no pueden pensarse de una manera bidimensional, entre el aquí y el allí, sino que tienen forma de maraña, son fluidas y multidimensionales. La formación de identidades transnacionales tiene mucho que ver con articulación de ciudadanías globales. Las políticas de desarrollo han tenido siempre una dimensión internacional, pero debido a la transformación de la manera en que se hace hoy la política, y cómo se concibe y articula la ciudadanía en el contexto transnacional, el desarrollo de los países de Sur también se ve determinado por estas nuevas prácticas.

El concepto de desarrollo, como he expuesto al principio de la tesis, surge relacionado con la idea de progreso de la modernidad. Desde un punto de vista biologicista se equiparaba la evolución social a la orgánica, mediante una concepción lineal ascendente por la que pasaríamos de sociedades no desarrolladas a sociedades desarrolladas, de una manera ordenada y gradual. Sin embargo, el desarrollo no se convierte en un aspecto central de las relaciones internacionales hasta 1949 cuando Truman habló de países desarrollados y de países no desarrollados. En esa época el desarrollo se asociaba al crecimiento económico, motivado principalmente por el plan Marshall, que consiguió que las economías europeas salieran a flote en apenas cuatro años tras la IIGM. Esta idea de desarrollo imperó tanto en el bloque capitalista como en el comunista, dando lugar a dos paradigmas del desarrollo: la modernización y la dependencia.

El paradigma de la modernización, propio de las economías capitalistas, parte de un análisis endógeno de los países subdesarrollados, y afirma que a través

de la modernización, esto es, de la industrialización, se produciría el crecimiento económico y, por tanto, un avancen en los estadios de desarrollo. Dentro de este paradigma son relevantes los trabajos de Lewis (1956) en el marco de la escuela ortodoxa o escuela clásica de la economía; los de Nurkse (1955) y también los del mismo Lewis, dentro de la escuela de las economías duales; o los de Rostow (1963) dentro de las teorías de las etapas del crecimiento económico. A partir de éstas y otras teorías se empezó a relacionar el desarrollo con las migraciones, surgiendo las famosas *push and pull theories*, que trataban de explicar las migraciones a partir de factores que expulsarían a la población de los países subdesarrollados atrayéndola hacia los países desarrollados (Carballo y Echart, 2007: 55).

El paradigma de la dependencia, más propio de visiones marxistas, desde una perspectiva exógena, afirma que las causas del subdesarrollo estaban en el sistema internacional de estructuras económicas. Dentro de este paradigma son especialmente relevantes las teorías de la escuela estructuralista o de la CEPAL, de autores como Cardoso y Faletto (1969), que encontraban las causas del subdesarrollo en la herencia colonial y en la primacía del capitalismo en la organización mundial de la economía. Las causas de las migraciones las encostraríamos, a través de estas teorías, dentro del sistema capitalista mundial. La base de este sistema se encuentra en la división internacional del trabajo, fruto de un sistema de intercambio desigual entre economías centrales y periféricas. Las migraciones perpetúan el subdesarrollo a través de la explotación de las áreas emisoras o periferias (Carballo y Echart, 2007: 57).

Sin bien durante esta décadas cada paradigma tuvo su momento álgido, a partir de los años 80' empezaron a coexistir y muchas veces a estar coordinados en la políticas de desarrollo. Dentro del paradigma de la modernización la escuela de Chicago a partir de las teorías neoliberales de Hayek, propugna que la política no debería interferir en el libre comercio, ya que el desarrollo se basa en el libre funcionamiento de la lógica económica. En el paradigma de la dependencia destaca Wallerstein (2005) y su sistema mundo. A partir de un trabajo descriptivo de la evolución del capitalismo, sitúa a la economía capitalista como la promotora del subdesarrollo, puesto que el capitalismo tiende a expandirse por todo el planeta y

a promover la desigualdad, ya sea entre clases sociales o entre naciones. Desde el punto de vista de las teorías de las migraciones, la teoría del sistema mundo explicaría la necesidad y la demanda de las economías occidentales de mano de obra extranjera en algunos sectores poco atractivos para la mano de obra nacional. Pero las teorías de Wallerstein tienen una relevancia singular en las relaciones entre desarrollo y migraciones porque lejos de atender a los particularismos de cada economía o a las singularidades de los distintos sistemas económicos, lo que empieza a entenderse es que las causas del desarrollo y de las migraciones transnacionales no son locales, sino globales, sistémicas.

Surge la llamada perspectiva transnacional en los estudios migratorios y de desarrollo, entendiéndose que el desarrollo es un proceso multidimensional y de corresponsabilización entre los países del Norte y del Sur (Carballo y Echart, 2007: 61). Los estudios de las redes migratorias (Portes y Jensen, 1987), de las diásporas (Soja, 1996a), o de las ciudades globales (Sassen, 1999) van a incidir en las relaciones entre lo local y lo global, entre los países occidentales y los no occidentales, y en la influencia de los migrantes en el desarrollo de sus países de origen y de las sociedades de recepción. Es a partir de estos trabajos que las migraciones y el desarrollo se empiezan a entender de una manera conjunta, imbricada. Joan Lacomba (2005) resume estas relaciones entre desarrollo y migraciones en cuatro puntos de vista:

- Más migraciones más desarrollo. Las migraciones pueden tener un efecto positivo en el desarrollo económico de los países de procedencia, por ejemplo, a través de las remesas o de la inversión. Esta visión estaría dentro del paradigma de la modernidad.
- Más migraciones menos desarrollo. Las migraciones inciden en el subdesarrollo de los países de procedencia de los inmigrantes a través de la fuga de cerebros y la pérdida de capacidades intelectuales, técnicas y científicas.

- Más desarrollo menos migraciones. Esta visión es la preponderante en los comunicados anteriores a Tampere de la Unión Europea (Anexo II) y en la mayoría de los organismos internacionales. Contribuyendo al desarrollo del Sur se crearán expectativas para que la gente no emigre. Sin embargo, posteriormente, se reconoce que la ayuda al desarrollo no es suficiente para contener las migraciones transnacionales.
- Más desarrollo más migraciones. Los procesos de desarrollo generan nuevas expectativas que a su vez impulsan nuevas movilidades. Tapinos (2000) demuestra en sus trabajos cómo especialmente en los primeros momentos de los procesos de desarrollo se experimenta un aumento en las migraciones.

A partir de las relaciones entre migraciones y desarrollo surgen con el cambio de milenio las teorías del codesarrollo. El término codesarrollo fue empleado por primera vez por Sami Naïr en 1997 en el *Rapport de bilan et d'orientation sur la politique de codéveloppement liée aux flux migratoires*. Las teorías del codesarrollo destacan las capacidades propias de los migrantes como agentes de desarrollo en sus países, así como en la necesidad de coordinar internacionalmente las políticas de desarrollo e inmigración. La idea es que los esfuerzos en los procesos de desarrollo deben ser compartidos entre los países del Norte y del Sur y, que los migrantes, las asociaciones de inmigrantes y las ONGs de los países de origen, deben ser actores fundamentales en el desarrollo de ambos espacios. Aunque el objetivo fundamental sería el beneficio, sobre todo, de los países más desfavorecidos, se proponen intervenciones tanto en origen como en recepción. El desarrollo y el codesarrollo han estado presentes en el trabajo de campo como uno de los elementos fundamentales del trabajo de las asociaciones de inmigrantes tanto en España como en Marruecos.

(E-13, marroquí responsable de la sección de educación de la asociación más importante de marroquíes en España) ¿NO INFLUYEN EN EL ASOCIACIONISMO?
 Esto hay, hay algunos, como aquí. En ATIME tenemos implicación con Marruecos, tenemos la Red EuroMediterránea para el Desarrollo que salió desde aquí para proyectos de desarrollo en Marruecos. Hay asociaciones pero muy pocas, algunos

que han tenido la experiencia migratoria luego son políticos o gente que trabaja en asociaciones. El problema es que la ignorancia mata, el problema es que mucha gente no ha estudiado. Es muy poca gente, que movilizan, que montan cosas. Hemos montado dos escuelas de informática en Marruecos, cursos para gestión pública, para funcionarios de ayuntamientos, hay para escuelas infantiles, un montón de cosas desde el 97-98, pero somos pocos los que trabajamos en codesarrollo, es muy minoritario.

(E-3, mujer joven marroquí bereber que trabaja en una asociación)¿Y ADEMÁS DE EN PARLA, TENÉIS CONTACTO CON LA GENTE MARROQUÍ DE OTRAS PARTES DE ESPAÑA, O INCLUSO CON GENTE EN FRANCIA O EN MARRUECOS?

En Marruecos sí, estamos participando en un proyecto de codesarrollo que se lleva en Marruecos, y a través de ese proyecto, bueno no a través...facilitamos redes de Marruecos para ese proyecto y a lo mejor se inició la relación, bueno relación personal siempre ha habido, pero no nos habíamos parado a hablar para hacer algo desde España y desde Marruecos, podemos hacerlo perfectamente. Ya llevamos unos cuantos meses en los que estamos intentado hacer cosas de lo que es trabajo real, entre asociaciones aquí y asociaciones en Marruecos, bueno, por lo menos en una zona. De hecho, por ejemplo, cuando vinieron las mujeres de la Liga democrática de Marruecos, que tuvieron una gira aquí, pararon por todas las asociaciones, nos dieron unas charla aquí, invitamos a los usuarios, les hablaron un poquito de lo que es la mudawana, qué había de cambios que estaban surgiendo en Marruecos, de los derechos, y ha sido muy, muy interesante. Me parece que han sido dos veces que venían y estamos con ellas en contacto por si hay algún caso que les podemos nosotros derivar de alguna mujer que tiene hijos allí y no puede traérselos, o el marido está allí y no le deja, ellos intentan gestionar esas cosas.

Consuelo Ramón (2005: 55) propone una definición interesante de codesarrollo ya que lo entiende *como el conjunto de acciones que pretenden vincular las comunidades de inmigrantes con el desarrollo social, económico y político de sus países de origen, como un mecanismo para favorecer el desarrollo humano de esas sociedades, al mismo tiempo que la riqueza mutua y las relaciones entre esos países y los países de destino de la inmigración*. Dentro de esta orientación se concretarían líneas de actuación como:

- Convenios bilaterales entre los países de origen y recepción. Necesidad de internacionalizar las políticas de inmigración y desarrollo.
- Ayudas y fomento de las remesas hacia proyectos de carácter productivo.
- Ayudas para la movilidad, fomentar la llamada inmigración circular.
- Fortalecimiento de las asociaciones de inmigrantes y apoyo y fomento para que hagan programas de desarrollo.
- Contratos de formación y empleo para estudiantes inmigrantes que quieran volver al origen.
- Acciones de sensibilidad en el origen para mostrar la realidad de destino y viceversa.
- Promoción en destino del codesarrollo.

Este enfoque fue acogido con gran entusiasmo y esperanza en los ámbitos académicos y en los países del Sur, pero lo cierto es que ha generado más expectativas que resultados. También ha recibido muchas críticas por poderse convertir en una herramienta más, especialmente cuando nos referimos a la corresponsabilidad, para el control compartido de las fronteras y para fomentar los acuerdos de repatriación (Abad, 2005: 33). Por este motivo se plantean dos requisitos de partida para las política de codesarrollo: que no se asocie con los intereses geoestratégicos de los países desarrollados y que no se imponga como modelo único la inmigración laboral.

El caso Marroquí es probablemente el más interesante para relacionar las migraciones y el desarrollo (Anexo II). Para España y par la U.E. Marruecos es un agente especialmente relevante (Sotillo, 2006), más aún después de las últimas revoluciones del mundo árabe. Los aspectos de la relevancia marroquí son:

- Importancia del espacio mediterráneo. Desde su fundación la Unión Europea ha visto en el mediterráneo un importante foco de actuación, entre otras cosas porque la Unión es también mediterránea, porque en el Magreb hubo colonias históricas de ciertos miembros y porque, especialmente

desde hace varios años, se ha visto como un foco de riesgo por la inestabilidad política y por la inmigración.

- La población de marroquíes en Europa es muy importante. No sólo en nuestro país, que supera los 750.000 individuos, y donde este tipo de inmigración ha cobrado relevancia en los últimos años, sino en otros países como Francia, Bélgica, Holanda o Italia, donde la inmigración marroquí lleva asentada ya varias décadas⁶¹.
- Además de ser un importante foco de inmigración hacia la Unión Europea, Marruecos actúa también como país de tránsito de las migraciones subsaharianas.
- Desde el punto de vista cultural la inmigración marroquí trae a colación uno de los grandes debates europeos: el Islam en Europa.
- Desde el punto de vista político la monarquía alagüita ha dado pasos importantes en el proceso de democratización, ampliando los derechos civiles de los ciudadanos y equiparando los de hombres y mujeres, con la reforma de la *Mudawana*. Aunque queda mucho camino por recorrer.
- Dado su tradición migratoria y que es un país central en los programas de desarrollo españoles y cada vez más europeos, es interesante para valorar las cotas de desarrollo en relación con la inmigración y con las políticas migratorias y de desarrollo europeas.

Marruecos se sitúa actualmente según el informe de Desarrollo Humano del PNUD de 2010 en el puesto 114 de un total de 168 países, en el estrato de los países de desarrollo medio. No podemos entender la vida económica y social al margen del fenómeno migratorio, la emigración lo altera todo y dibuja un nuevo paisaje orientado hacia el exterior (Lacomba, 2005: 155). Desde los años 80' la

⁶¹ Las cifras de la población de origen Marroquí en estos países es de: Francia (más de 2.000.000), Holanda (860.000), Bélgica (245.000) e Italia (162.000) (Muñoz, 2003: 43)

economía marroquí se ha visto inmersa en un periodo de crisis. Uno de los indicadores más deficitarios es la educación, con una tasa de alfabetización del 50,7%, distribuyéndose, según el sexo un 38,3% de hombre y un 63,3% de mujeres en 2005. El desempleo afecta a algo más del 18%, lo que se traduce en más de 1,5 millones de personas. La sanidad también es problemática si tenemos en cuenta que sólo hay 48 médicos por cada 100.000 habitantes (González del Miño, 2007: 161-162).

Las migraciones afectan ambivalentemente al desarrollo, en algunos casos y en algunos momentos impulsa el desarrollo, pero en otros lo ralentiza o lo dificulta. También depende del autor y de los estudios. Joan Lacomba (2004: 30-76) hace un buen repaso por los trabajos que se han publicado sobre el desarrollo en Marruecos. La primera conclusión que se puede extraer es que algunos de estos trabajos destacan que la emigración no contribuye en el medio rural al desarrollo, y tampoco en el urbano, especialmente debido a la falta de infraestructuras que canalicen sus efectos positivos. En cuanto a la economía, volvemos a la dicotomía entre efectos positivos y negativos. Por un lado, la emigración provoca la aparición de nuevas pautas de consumo con efectos distorsionantes sobre la economía nacional y local, acelera la despoblación de áreas rurales, propicia el abandono de ciertos cultivos, etc.; pero al mismo tiempo, propicia la transferencia de fondos, que cada vez son mayores y mejor utilizados, favoreciendo la urbanización, la escolarización, reduciendo la pobreza, las diferencias sexuales y sociales y acelerando el proceso democrático.

(E-11, trabajador marroquí de una asociación de inmigrantes marroquíes) A mí me parece fundamental ayudar a la gente, pero sinceramente el tema de la cooperación internacional, yo tengo mis reticencias, eso de enviar dinero así como así, o ropa, como hacía una amiga. Una cosa son limosnas y otra cosa es cooperación al desarrollo, para lo que hay que formar a la gente, dejemos de dar dos durillos. Como dice el proverbio chino, no me des un pez, enséñame a pescar. **Ayúdame a crear mi propio tejido económico, no basta con enviar o que telefónica ponga una empresa a explotar a la gente.** Colaborar es formar a los jóvenes, entender las necesidades del país. Si te interesa cooperar manda aquí a tus alumnos, con becas, y te aseguro que muchos vuelven, mucha gente acaba su tesis y vuelve. En mi caso personal, si hubiera tenido beca y no hubiera tenido

que trabajar hubiera hecho la tesis en 3 o 4 años y luego vuelvo, te lo aseguro. Ahora bien, vienes aquí, luego echas raíces, te acostumbras a la vida fácil, entre comillas, y ya te cuesta.

Las lecturas son múltiples, aunque existe un acuerdo generalizado en la necesidad de que las políticas migratorias aparezcan relacionadas constantemente con las políticas de desarrollo de los distintos organismos internacionales, y que estas políticas tengan un carácter global. Igualmente, se insiste en que la cooperación no puede gestarse para frenar la inmigración, esto es un error de partida, ya que ni siquiera tenemos claro que la cooperación pudiera tener esos efectos disuasorios, sino que debe articularse como un mecanismo capaz de dotar de alternativas a la inmigración.

También se repite la idea, recogida y analizada en otras partes del texto, de que los migrantes deben ser los agentes del desarrollo, es decir, del codesarrollo del Sur y del Norte.

Dentro de los fenómenos característicos del codesarrollo, o para lo que muchos se ha entendido completamente como codesarrollo, están las remesas de dinero que los migrantes envían a sus países. En el caso de Marruecos las remesas suponen un 9,6% del PIB y el 45% de las exportaciones y el 73% se dedica a la vivienda, acercando a Marruecos a los Objetivos del Milenio desde el mismo Sur (Abad, 2005: 42-43), sobre todo si tenemos en cuenta datos incluso del año 2000, en el que las remesas de los inmigrantes supusieron unos ingresos de 2.161 millones de dólares frente a los 419 millones de dólares de Ayuda Oficial al Desarrollo (El Gheryb, 2001: 11).

Sin embargo, como señala Joan Lacomba, *la importancia atribuida a las remesas en términos macroeconómicos oculta otros tipos de implicaciones y fenómenos económicos no menos importantes, como el papel que desempeñan estas remesas en las economías domésticas y de cara a la reducción de la pobreza, las inversiones directas de los emigrantes o los envíos de productos y transferencias materiales (...)* No obstante, las remesas de los emigrantes tienen un origen individual y un carácter eminentemente familiar, es decir, están orientadas sobre

todo a cubrir las necesidades de consumo en los hogares. Sólo una parte reducida de las mismas tiene un carácter plenamente productivo o, lo que aún resulta de mayor interés en la línea del codesarrollo, un uso social dirigido al bienestar colectivo (Lacomba, 2005: 156-157).

El fenómeno de las remesas también tiene consecuencias negativas en cuanto a la reducción de la inmigración, ya que al aumentar el bienestar de ciertas familias unido a las informaciones transmitidas por los retornados, que necesariamente plantean su inmigración como un hecho que les ha beneficiado tanto a ellos como a sus familias, se va creado toda una serie de expectativas que dan lugar a una cultura de la inmigración, articulándose este fenómeno como una salida a la pobreza o una fuente de ascenso social. Esta cultura migratoria incidiría también en el desarrollo del país, ya que si bien a través de las remesas se produce un cierto grado de desarrollo, la expulsión de la población, especialmente de jóvenes, ralentiza cualquier proceso de crecimiento económico y social. *En la actualidad, las remesas se han convertido en la segunda fuente de divisas tras el turismo. Si nos centramos en su impacto, el resultado es ambivalente, porque si bien se han convertido en un elemento esencial de la economía de Marruecos, también se observa la falta de estrategias de desarrollo que aseguren inversiones productivas (González de Miño, 2007: 172).*

Lo que parece de común acuerdo es que las remesas no deben ser la única fuente de desarrollo de ningún país, tampoco de Marruecos, aunque no tener en cuenta sus efectos, tanto positivos como negativos, tampoco parece la mejor de las salidas.

(E-13, marroquí responsable de la sección de educación de la asociación más importante de marroquíes en España) Sí, hijos, nietos de segunda, tercera generación están cambiando Marruecos, pero desde mi punto de vista personal no estoy convencido de ese cambio, pero no viene con unos principios básicos, vienen con conceptos de moda, de consumo, pero cosas para el desarrollo de la ciudad no tienen muchos efectos. **En el aspecto económico, el tema de las divisas sí, pero modernizar, desarrollar el país no lo creo, porque llevamos 40 años de inmigración, siempre lo digo, vamos a ver todos estos**

inmigrantes de Francia, de Holanda, ¿qué han aportado para el desarrollo de país?, muros, casas y terrenos. Pero una manera de pensar, un desarrollo humano, nada. Tienen que educar a sus hijos, implicarse en la educación aquí, y no lo han hecho, pero porque tampoco han tenido herramientas, muchos de ellos están con chanchullos, en prisión, y estos, ¿qué van a aportar a Marruecos? Es un punto de vista personal. No han aportado nada, casas, algún negocio.

Para que estas remesas y otras aportaciones de los emigrantes contribuyeran verdaderamente al desarrollo sería necesario contar *en primer lugar con una estructura económica y social, un sistema eficiente de formación vocacional e instituciones financieras capaces de manejar las remesas de una manera honesta, efectiva e imaginativa. En segundo lugar, un paquete de políticas que estimule y fortalezca estas condiciones y proporciones a la economía un mejor equipamiento para absorber nuevas ideas y habilidades y responder positivamente a los estímulos financieros externos* (Ghosh, 1998: 183). Y al mismo tiempo que se avance en un contexto que reúna garantías democráticas (Lacomba, 2004: 121). Además de las transferencias económicas y de productos, las habilidades, ideas y tecnologías, así como los nuevos valores y actitudes, son también fundamentales para entender los efectos desarrollistas de los inmigrantes retornados o circulares.

(E-10, hombre marroquí que trabaja en la embajada de Marruecos en Madrid) La ventaja de la inmigración para Marruecos es que aporta novedades (...), estas aportaciones se multiplican por el número de gente que haya hecho este viaje iniciático, por decirlo de alguna manera. **La inmigración es positiva y negativa al mismo tiempo, a nivel de derechos humanos, a nivel político y a nivel económico, la aportación es positiva siempre,** sin olvidar una dinámica interna de la vida estudiantil de las universidades de Marruecos, que es muy importante, siempre la universidad fue un foco de transformación. Si ves la gente que está en las administraciones del país son gente que se ha criado en los años 70, 80, en la universidades tanto marroquíes como fuera. Hay una aportación compartida tanto de los que han inmigrado como los que se han quedado. Esto hace una riqueza interna que el país hasta ahora está aprovechando bien. **Las remesas siempre se dice que tienen una aportación positiva, pero tienen también nefastas, porque también ha encarecido la vida y ha expulsado a mucha mano de obra. Otra consecuencia negativa es la natalidad,** que está reduciéndose a pasos irreversibles en Marruecos. Lo que hay que hacer ahora es

cómo hacer positivos todos estos cambios, ese es un gran trabajo que tiene que hacer Marruecos con los países de acogida.

El codesarrollo como política, más que como término académico, debe orientar las políticas de desarrollo de la Unión, entendidas además como beneficio mutuo, no solo como un proceso de desarrollo de los países del Sur. De este modo, se resolverían varios de los problemas que han ido relacionándose tanto con el desarrollo como con las migraciones transnacionales:

- Dejaríamos de lado las políticas basadas en las necesidades geoestratégicas de Europa, por políticas consensuadas entre todos los actores implicados en la migración.
- Se resolvería el problema del paternalismo en las políticas y proyectos de desarrollo implantados, al introducir en el diagnóstico, planificación e implementación a los inmigrantes y a las asociaciones de inmigrantes como verdaderos agentes de desarrollo. Habría un conocimiento más real de las necesidades y también de los medios para paliar esas carencias, ahorrándose dinero y esfuerzos, que muchas veces, a pesar de las buenas intenciones, se pierden por un mal conocimiento del terreno donde se pretende trabajar.
- En el Sur cambiaría la imagen de los retornados, ya que muchas veces cuando regresan viven el rechazo de sus compatriotas o no son identificados dentro del “nosotros”. No son ni de aquí ni de allí. Igualmente estos agentes avanzarían en la necesidad de sensibilizar a sus compatriotas sobre la realidad de la inmigración.
- En el Norte, estos agentes de desarrollo también trabajarían en el desarrollo humano y cultural de nuestras sociedades occidentales. Éste es quizá el aspecto menos analizado del desarrollo, ya que nunca se plantean los beneficios de la inmigración en términos de desarrollo en nuestras sociedades (más allá de los beneficios económicos). Así, los migrantes

contribuirían a construir modelos de integración más incluyentes y eficaces, pero al mismo tiempo, a enriquecer cultural y humanamente nuestras sociedades, a través de la enorme potencialidad de la diversidad, trayendo a colación nuevas ideas, formas de entender la vida y, en definitiva, a pasar de la coexistencia a la convivencia creativa.

Más allá de la política de la Unión Europea en torno al codesarrollo, lo que considero más interesante es cómo se plante el desarrollo de Marruecos por parte de los emigrantes. Como he mostrado, muchos de ellos ponen en duda los beneficios de las remesas y las transferencias de divisas fruto de las migraciones y como única fuente de desarrollo. El desarrollo de Marruecos debe estar propiciado por los marroquíes, pero a partir del fortalecimiento de las estructuras internas, y de la implicación de la ciudadanía.

(EG-3, matrimonio de marroquíes) P1. Volver a Marruecos con dinero y hacer una cafetería, o una casa, no sirve de nada, hay que hacer proyectos para dar trabajo a la gente, para desarrollar más trabajos. En el futuro, con la persona que vuelve de España puede volver para mejorar Marruecos. Si vienes solo para ganar dinero luego en Marruecos tienes casa y coche, pero el resto de las personas siguen igual.

P2. España es diferente de todos los países de Europa, ahora está subiendo arriba, hay mucho joven, sube poco a poco. En Alemania está todo acabado. España es joven, hay mucho futuro, no como Francia y Alemania. España es joven, y la gente de España es buena.

Dentro de la idea de codesarrollo también tiene cabida otros conceptos como el de ciudadanía global, interculturalidad o convivencia, puesto que se plantean las migraciones como un vehículo para publicitar la imagen de Marruecos, fomentar el turismo y abrir a los ojos de los occidentales realidades ocultas tras los prejuicios.

(E-11, trabajador marroquí de una asociación de inmigrantes marroquíes)...me dijo una cosa muy interesante, que si quería tanto a Marruecos por qué lo había dejado. Y no sé, a veces la presión me inspira a decir algunas cosas, por ejemplo, quizás yo trabajo más por Marruecos estando aquí en España, pero a mi manera. Me refiero a intentar mejorar la imagen, hablar del turismo de Marruecos desde

aquí, recomendar a gente que quiera invertir en Marruecos, nosotros siempre somos la referencia para explicarles cómo es el país. Ahora con internet ya no hace falta estar en Marruecos para conseguir las cosas, enviamos a gente, amigos que quieran visitarlo. Cuanta más gente visite el país y vea los cambios, más gente lo conocerá. Y tenemos aquí mucha gente sudando día a día para enviar allí el dinero para sus familiares.

Son de nuevo los propios actores inmersos en los procesos migratorios, en las dinámicas transnacionales, en los procesos de codesarrollo del Sur y del Norte, los que están transformando las articulaciones sociales que atraviesan transversalmente todos estos procesos. Las políticas públicas son fundamentales porque sustentan el trabajo de los actores sociales en sus procesos de emancipación, reconocimiento y subjetivación, sin embargo, cada vez son más los fenómenos microsociales, pero con una altísima conexión macrosocial, que se articulan por lo bajo, en los espacios semi-visibles de la nueva política local y global, los que están construyendo las nuevas formas de representatividad, las nuevas identidades ciudadanas y las nuevas formas de concebir el desarrollo individual, colectivo, local, nacional, transnacional y global.

CONCLUSIONES.

Es problemático proponer un sujeto de estudio tan amplio y tan complejo como el fenómeno de la inmigración marroquí en la Comunidad Autónoma de Madrid, ya que sin duda no me ha permitido profundizar, como me hubiera gustado, en ciertos aspectos fundamentales que intervienen en estos procesos, debido también a las limitaciones propias de una tesis doctoral. Probablemente, lo más complejo de una tesis es marcar unos límites y definir con precisión el marco de la investigación. El trabajo de campo de esta tesis ha sido realizado durante varios años, por lo que me ha abierto un sinfín de posibilidades, de identificaciones, de articulaciones sociales y de relaciones entre individuos y colectivos, que aunque no hayan podido aparecer todas ellas en el texto, sin duda marcarán mi trabajo académico los próximos años.

El fenómeno que he analizado se circunscribe a un momento muy concreto de los procesos migratorios, ya que aunque la transformación de España en un país de inmigración se ha producido en muy pocos años, no podemos obviar que aún se encuentra en las primeras fases de los procesos migratorios. Esta rapidez es interesante analíticamente *per se*, pero además ha permitido visualizar muchas transformaciones que en otros países han tardado más años en producirse, como la presencia del Islam en el espacio público.

Evidentemente el contexto ha tenido una influencia excepcional. Primero por la especificidad de España, por nuestra historia pero también por nuestro presente. Aun así, como he insistido a lo largo del texto, sería un error analizar la migración en Madrid solo desde el punto de vista local o nacional. Estos anclajes son fundamentales, pero desde luego no son los únicos. Los fenómenos transnacionales, diaspóricos y la globalización, han plurificado y a veces deslocalizado estos antiguos sustentos más o menos firmes de las identidades. Es también por esto que resulta complicado marcar un límite para el análisis. A pesar de ello, creo que puedo afirmar que se han cumplido varios de los objetivos de la tesis.

El primero de ellos ha sido desgranar las articulaciones sociales y sociológicas que plantean la inmigración como alteridad respecto a lo propio. La

inmigración es una construcción social, que se basa en nuestra formación como grupos sociales y sociedades complejas. El inmigrante es el gran “otro” de nuestras sociedades occidentales y esta imagen se reedita constantemente a partir de elementos pretéritos y presentes, de la combinación, a veces perversa, de elementos políticos, culturales y generalmente étnicos. La globalización es sin duda el marco de referencia de estas articulaciones, puesto que ha generalizado una imagen de la inmigración que la sitúa como el origen del retraimiento del Estado-nacional y también del Estado de bienestar. Por otro lado, esa articulación del otro inmigrante se sustenta también en el ámbito internacional, puesto que los países de origen de los inmigrantes igualmente son definidos como el gran otro global, como el origen de los conflictos internacionales y de las diferencias máximas entre los logros alcanzados por Occidente, y las posiciones retrógradas, etnicistas, antidemocráticas e integristas propias de estas culturas. El “otro”, que pone en peligro nuestra identidad moderna, está dentro de nuestras fronteras debido a la inmigración, pero también fuera de ellas, debido a la configuración del mundo en distintos estados (muchos de ellos dictatoriales), con adscripciones étnicas, religiosas y culturales, que ponen en peligro la democracia liberal y, en general, todos los logros alcanzados desde el comienzo de la modernidad por Occidente. Esta forma de plantear la globalización era lo que denominé racismo culturalista o institucional, y se basa en la imposible comunicación cultural dentro de los estados, pero también a nivel internacional. Las distintas culturas son homogéneas, y cuando éstas son eminentemente malas por encontrarse en estadios anteriores de desarrollo, ponen en peligro las culturas occidentales y sus valores universales.

Pero estas teorías esconden una realidad mucho más compleja, ya que aunque la globalización haya tenido como consecuencia la homogeneización de ciertos aspectos de la vida, lo cierto es que se ha caracterizado por la emergencia de un sinfín de nuevas identificaciones. En este contexto es difícil plantearse que se pueda hablar de una identidad homogénea, incluso antes de que se produzcan los fenómenos migratorios o el despertar de identidades étnicas. En el caso de España o de Madrid, esta falta de homogeneización cultural, incluso cuando se refiere a la identidad nacional, es claramente visible. Los nacionalistas periféricos difícilmente

afirmarán que comparten una identidad nacional común con los madrileños, por ejemplo, y no sería necesario acudir exclusivamente a los referentes tradicionales de los conflictos nacionalistas entre vascos, catalanes y el Estado central, sino que el regionalismo de comunidades como Galicia, Andalucía, Islas Canarias, o de la propia Castilla, muestran concepciones muy distintas de lo nacional. Por otro parte, incluso dentro de cada una de estas regiones, hay un sinfín de identificaciones posibles, no solo en referencia a lo político, sino también a lo personal. Difícilmente una chica joven, lesbiana, activista, de izquierdas, hablará en los mismos términos de su identidad española o madrileña, que un hombre mayor, tradicional, católico y franquista. Pero si nos referimos a sus identidades sexuales, a su forma de concebir lo religioso, lo político y lo cultural, seguramente estas diferencias pueden tener una oposición igual de frontal que la que plantean autores como Huntington o Sartori en referencia a los occidentales y a los musulmanes.

Es precisamente esa la gran característica de la globalización, la multiplicación de las identidades, la multiplicación de los anclajes en las que éstas se articulan y la progresiva visibilización de estas diferencias en el espacio público, que va mucho más allá del intento de homogeneidad que el liberalismo más radical pretende extender a lo largo del planeta, a través de los particularismos económicos, políticos y culturales propios de una forma singular (normalmente anglosajona) de entender la vida. La comunicación de masas, que para muchos autores era el canal o el medio a través del cual se homogeneizan las culturas, las economías y las políticas de los países inmersos en la globalización, también ha posibilitado la multiplicación exponencial de la información que recibimos a través de esos canales. Todo ello se traduce en que el marco nacional de referencia deja de ser para muchos el anclaje principal de sus identidades colectivas, surgiendo nuevas formas de entender lo nacional, pero también lo particular y lo colectivo. Los movimientos étnicos, tanto fuera como dentro de nuestras fronteras, son solo una de las formas en las que las nuevas identidades se configuran a partir de elementos nuevos.

La inmigración ha tenido un peso importante en estas transformaciones, aunque no es el único proceso social que está transformando las instituciones clásicas de la modernidad, y entre ellas las identidades individuales y colectivas. No se puede entender el contexto actual de reivindicaciones identitarias sin las reclamaciones que surgen tanto en los contextos nacionales como a nivel internacional, de movimientos sociales como el feminista, el LGBT, el ecologista, el altermundialista, etc. Debido precisamente a estos movimientos históricos y contemporáneos, no podríamos hablar de una identidad nacional, moderna, europea u occidental homogénea, ya que desde hace varias décadas esta identidad se ha puesto en duda de una manera muy activa.

La inmigración hacia Occidente, no es la única forma en la que se cuestionan los sistemas de reconocimiento de las democracias liberales, pero es sin duda un elemento poderoso dentro de las nuevas reivindicaciones sociales. Pero de la misma manera que decía que la identidad nacional no es una identidad homogénea, o al menos mayoritariamente compartida, tampoco podemos hablar de una identidad migrante, ni siquiera cuando nos referimos a grupos sociales tan amplios como el musulmán o tan concretos como el marroquí. Decía durante el texto que el “moro” (marroquí musulmán) representa la máxima alteridad respecto a lo español, precisamente por la forma en la que se construye España como una unidad (artificial) política, religiosa y cultural. Evidentemente esta es una de las formas posibles de relacionarnos con los marroquíes, aunque para una parte de la sociedad sea la única. Pero ante esta realidad nos encontramos con reacciones totalmente opuestas tanto en la sociedad de recepción como por parte de los migrantes. Hay situaciones de racismo por parte de los dos colectivos, como he mostrado, pero también hay toda una serie de contestaciones desde la población marroquí y desde la población autóctona. La identidad puede adquirir un carácter reactivo, provocando procesos de comunitarismo o de radicalismo en los colectivos migrantes, y situaciones de ultranacionalismo de carácter racista por parte de los autóctonos. Pero también he encontrado muchas situaciones de comunicación cultural, en la que la población autóctona se relacionaba con los marroquíes de una manera distinta a la que preconiza la supuesta identidad nacional; y desde la población marroquí ha habido un trabajo constante para salir

de las definiciones sociales e identitarias que les homogenizan y que les posicionan como el problema de las sociedades occidentales.

Otro de los objetivos era precisamente mostrar cómo los procesos de subjetivación individual son fundamentales para entender las identidades y los fenómenos migratorios contemporáneos. He utilizado la etnicidad para explicar estos procesos, aunque este concepto no esté libre de polémica. La etnicidad muchas veces se relaciona con el racismo culturalista, cuando se plantea que los grupos étnicos son colectividades cerradas y con un componente cultural, religioso, político, e incluso físico, en definitiva étnico, que imposibilita la integración de los migrantes en las sociedades de recepción. Sin embargo, la etnicidad resulta tremendamente útil desde el punto de vista del científico social, primero para denunciar esa forma de racismo y entender cómo se constituye, y segundo, para ver cómo los propios individuos acuden a lo étnico para definirse independientemente de cómo los otros nacionales interpreten esa etnicidad (Rex, 1998, 2005; Rex y Mason, 1986; Rex y Drury 1994,). Lo étnico puede ser una forma negativa de relacionarnos en alteridad con los migrantes, definiéndolos con una cultura homogénea reconocible, que también reposa sobre algunos rasgos físicos destacables como el color de la piel o el idioma, pero también la forma de vestirse, de comunicarse, de comer, y todos aquellos elementos que tienen que ver con cómo se muestran y cómo se ven los cuerpos en el espacio público. Sin embargo, este discurso culturalista-etnicista enmascara una realidad que se constata por el mismo hecho de articular esas diferencias, ya que si los otros son definidos a partir de sus rasgos étnicos homogéneos, los definidores articulan estas definiciones, precisamente, a partir de identificaciones de uno mismo y del endogrupo de carácter étnico. La identidad nacional moderna se configura, sin duda, a partir de elementos étnicos, puesto que esta identidad es característica del hombre blanco, liberal, cristiano y occidental. Alfonso Pérez-Agote, entre otros, nos ha mostrado cómo los Estado-nación modernos surgieron a partir del triunfo de una de las identidades étnicas presentes en una sociedad por encima de otras que tuvieron que asimilarse a esta definición. Pero además, el mismo Pérez-Agote y también Michel Wieviorka, han mostrado cómo las identidades contemporáneas se basan más en la producción que en la reproducción.

Esa es otra de las características de las identidades contemporáneas, que tienden a la individualización aunque esta individualización tenga consecuencias en lo colectivo. La adscripción étnica no significa pertenecer a un grupo concreto asumiendo todas sus pertenencias y diferencias respecto a otro grupo, sino que se hace en términos más personales, aunque no se renuncie a pertenecer o a definirse como parte de ese grupo. Esto ha sido claro en el trabajo de campo, ya que los marroquíes no renuncian a su identidad colectiva marroquí, ni tampoco a su identidad colectiva musulmana, pero estas identidades no se reproducen en su totalidad, primero porque no son identidades homogéneas que puedan ser asumidas de una manera monolítica, y segundo, porque en los procesos de adaptación y de incorporación a la sociedad de recepción, hay características culturales que perduran, otras que son adaptadas, otras que son reinterpretadas, y muchas otras que surgen precisamente por encontrarse en una sociedad nueva. La identidad en estos contextos se basa más en el bricolaje y en la adaptación progresiva ante los acontecimientos sociales propios de los procesos migratorios, que en la reproducción de la cultura o la religión en la que se fue socializado en la sociedad de partida.

En este bricolaje tienen mucho que ver los fenómenos transnacionales y diaspóricos, ya que en la actualidad no podemos plantearnos la inmigración como un desplazamiento que se inicia en un lugar para acabar en otro, sino que los fenómenos circulatorios son lo característico de estos procesos y de colectivos como el marroquí. Es por esto que la identidad migrante tiene referentes no solo locales, sino transnacionales. Todo ello no implica una renuncia a la identidad colectiva marroquí, sino que ésta se construye de una manera subjetiva, personal. En este sentido también han sido claros los migrantes con los que he realizado el trabajo de campo, primero por su variabilidad en la forma de identificarse, pero también en el trabajo individual y colectivo que se está haciendo para definir la identidad colectiva no en los términos que dicta la sociedad de recepción, ni tampoco en los de otros compatriotas que distorsionan la imagen de la cultura marroquí. El racismo de la sociedad de recepción es igualmente contestado que las actitudes e identificaciones de algunos marroquíes. Hay una reivindicación de la identidad marroquí desde posiciones personales, pero que tienen una clara

vocación de constituirse como la identidad colectiva que pretende mostrarse a la sociedad de recepción. También se recurre a aspectos étnicos, puesto que hay un deseo de visibilización social y de presencia en el espacio público, no solo de las identidades, sino también de los cuerpos.

Otro de los objetivos fundamentales era mostrar que esos procesos de subjetivación no se limitan a la contestación, sino que tienen un carácter abiertamente constructivo y creativo. Desde la sociedad de recepción se dice que los inmigrantes no se integran debido a su componente étnico y a que han sido socializados en una cultura que no es compatible con los valores universales occidentales, y aunque sigo pensando que ese discurso emana principalmente de las altas esferas, lo cierto es que además de ser rebatido por los discursos de los migrantes, son sobre todo contestados a partir de las prácticas cotidianas. Como he mostrado, los discursos sobre la integración de los migrantes se alejan del asimilacionismo y del comunitarismo, pero sobre todo son sus prácticas las que sobrepasan esta visión pesimista de la integración social. He mostrado cómo los supuestos indicadores objetivos son superados por los inintegrables que diría Sartori (2003), a través de prácticas cotidianas desarrolladas espacialmente por las mujeres marroquíes, que adquieren habilidades que no tenían en Marruecos, pero sobre todo, porque son las encargadas de la plena integración de sus familias en los aparatos administrativos de la sociedad de recepción. En el trabajo de campo han aparecido muchos ejemplos creativos de inserción en la sociedad de recepción, que no se limitan al asistencialismo, sino que se producen a partir un verdadero empoderamiento llevado a cabo por los migrantes, no solo para establecerse, sino para dar algo positivo a la sociedad que les está “acogiendo”.

Ese sentimiento de dar algo positivo se traduce en la forma no sistémica en la que he planteado la integración en nuestro país y concretamente en Madrid. Más allá de las grandes definiciones liberales de la integración, lo cierto es que la sociedad civil, tanto migrante, como nacional, ha sido la que ha posibilitado que el grado de inserción de los inmigrantes sea tan alto, o al menos no tan problemático como en otros países. Ese es precisamente el empoderamiento, que sean los propios inmigrantes los que determinen sus recorridos para integrarse, a través de

prácticas en las que ellos mismos se configuran como actores de su integración. Hemos visto también cómo la dimensión colectiva juega un papel muy importante, que se muestra claro en el trabajo de las asociaciones de inmigrantes que trabajan para facilitar la incorporación de sus compatriotas en nuestro país. Pero igualmente la sociedad de recepción juega un papel determinante en este sentido, a través de las asociaciones de ayuda al inmigrante, pero sobre todo en sus prácticas cotidianas. Y lo que es cierto es que aunque algunos marroquíes han denunciado situaciones de racismo, también han insistido en que en su universo de personas conocidas, en sus relaciones cotidianas, estas prácticas han sido muy minoritarias.

Es en lo cotidiano donde debemos plantear la integración a partir de la convivencia. No creo que sea necesario reformular un sistema de integración a partir de grandes aparatos normativos diseñados por politólogos o sociólogos de alto prestigio, sino que se debe dar más peso al ámbito local, al de las relaciones del día a día, donde se produce la segunda socialización y donde se experimenta con mayor intensidad la integración o la marginalización; ahí deben ponerse los medios administrativos y sociales para la convivencia entre los distintos colectivos presentes en una sociedad. En los contextos microsociales se dan las relaciones interculturales, en las que individuos se conocen, se comunican, se respetan, valoran sus diferencias y construyen un marco de convivencia a partir de una identidad colectiva mutuamente aceptada, que puede contener más o menos elementos, pero que no impide que nadie pueda mostrarse y participar en lo social más allá de esos mínimos comúnmente aceptados.

No encuentro tan necesario reformar los sistemas de representación y reconocimiento de los distintos colectivos, como visibilizar las prácticas sociales convivenciales, en las que el reconocimiento y la representatividad surgen a partir de la comunicación intercultural e interétnica. Porque esas prácticas muestran que la política, además de realizarse en las altas esferas de poder deslocalizadas y en las que difícilmente los actores sociales pueden participar, se realiza en la cotidianidad, en los espacios intermedios que hay entre lo público y lo privado.

Este último aspecto respondería al último de los objetivos que trataba de cumplir en esta tesis, definir el papel del científico social ante estas transformaciones. La pluralidad de estos fenómenos y de las transformaciones sociales que se han ido produciendo en las últimas décadas ha hecho que el trabajo del científico social se vuelva cada vez más complejo. Decía al principio de la tesis que los grandes científicos sociales contemporáneos hablan del fin de la sociología o de la mutación de ésta. Yo me posiciono más del lado de los que piensan que está transformándose más que muriéndose, y creo que esto se debe principalmente a la forma en la que adquirimos ahora nuestros conocimientos.

Antiguamente la socialización se producía en la familia, con el grupo de amigos, en la escuela, y más tarde a través de la televisión. Sin embargo ahora la socialización depende de más elementos contingentes, y esto tiene mucho que ver con el desarrollo de los medios de comunicación de masas y concretamente de Internet. Cada vez recibimos más información pero sobre todo cada vez producimos más información de manera individual. Los teóricos de la globalización se confundieron cuando preveían que la extensión de los medios de comunicación de masas iba a producir la homogenización de todas las culturas por la extensión de los gustos culturales y las pautas de consumo estadounidenses. Esto podía ser así en el momento en el que las grandes agencias de noticias controlaban la información, sin embargo ahora esa información cada vez es más incontrolable. Como he mostrado cuando me he referido al 15M y a la primavera árabe, ahora las noticias las producen los propios implicados en las movilizaciones, a través de las redes sociales y de canales en los que se conectan amigos y conocidos, que reenvían la información a otros amigos y conocidos, y éstos a otros más, sin más límite que tener una conexión a Internet. Si esto lo aplicamos a los procesos de subjetivación, no podríamos pensar en ellos como transformaciones que acaecen exclusivamente a nivel individual, y ni siquiera concernientes exclusivamente al colectivo o grupo de interés (hablando en términos étnicos) al que pertenece el individuo. Los procesos de subjetivación contemporáneos, que nos hacen informantes de nuestra propia realidad, tienen una repercusión directa en la transformación de lo social. Si lo local tiene una influencia directa en lo global, lo individual y lo subjetivo tiene también una repercusión transformadora en lo

colectivo, en lo grupal, y desde luego en lo social en su sentido más amplio. Con esto quiero decir que lo que haga un solo individuo de una manera subjetiva puede tener una repercusión global, como la inmolación de Mohamed Bouazizi en Túnez, o la acampada en la Puerta del Sol de Madrid que empezó con cuatro personas.

Es ahí donde se están produciendo las ciencias sociales contemporáneas. El sentido ya no solo se produce en las élites intelectuales y políticas, sino que también se construye en la nueva ciudadanía. Esta ciudadanía cada vez tiene referentes más plurales y más globales, y como cualquier otra identidad colectiva se produce día a día, es contingente y adaptable. Los científicos sociales debemos describir estas nuevas articulaciones sociales, y creo que la transformación principal de nuestro trabajo es que debemos ser más analistas que ideólogos, y no proponer ya sistemas ideales de organización social al estilo clásico, sino constatar cómo los individuos y los colectivos, en definitiva, los sujetos y los nuevos actores sociales, están cambiando nuestra realidad social, política, económica y cultura, y de paso nuestro ámbito de estudio: las ciencias sociales.

RESUME DE LA THESE EN FRANÇAIS

PROCESSUS INTERGENERATIONNELS D'INTEGRATION/ MARGINALISATION ET DE (RE)ARTICULATION DE L'IDENTITE COLLECTIVE. APPLICATION AU CAS DE L'IMMIGRATION MAROCAINE A MADRID.

1. Introduction.

L'Espagne a toujours maintenu une relation complexe avec le Maroc. Même si seulement 16km de mer nous séparent, il n'y a pas eu de flux constant de population jusqu'à la fin du XXème siècle. Depuis l'expulsion des *moriscos* au début du XVIIème siècle, l'Espagne, éminemment chrétienne, n'a pas eu de relation avec le monde musulman, ni même lors que le nord du Maroc était une colonie espagnole pendant la première moitié du XXe siècle. Bien qu'il existe un passé colonial, celui-ci n'est pas présent chez la plupart des immigrés marocains. Il n'a jamais existé non plus de politique de nationalisation des habitants des territoires colonisés.

Durant les années 70, qui coïncident avec la fermeture des frontières de pays comme la France, la Belgique ou la Hollande et avec la croissance économique de certaines régions espagnoles, se produisent les premiers mouvements significatifs de population marocaine en Catalogne (López García, 2004). Toutefois, à Madrid il n'y a pas de population significative de marocains jusqu'aux années 90. Les migrants marocains cessent de voir l'Espagne comme un pays de transit. La nécessité de main d'œuvre et postérieurement du secteur tertiaire font de l'Espagne un pays attrayant.

Cette conversion de l'Espagne et de Madrid, en un pays et une ville à forte population immigrée, est par conséquent, très récente. Durant 10 années seulement, le pourcentage d'immigrants en Espagne est passé de 0.63% en 1986 à 10% en 2007⁶² ; en 2011 il est de 12,2%, soit 5.730.667 individus. L'Espagne est devenue le second pays du monde en pourcentage d'immigrants, derrière les Etats-Unis. La population marocaine était en 2010 la plus importante en nombre

⁶² Recensement national et municipal. (Censo y Padrones Municipales. INE)

de citoyens en Espagne (13,12%, soit 754.080 individus)⁶³. La Communauté de Madrid est exceptionnelle en ce sens, le pourcentage d'immigré y est un des plus élevés et les dernières données de population parlent de 15,98%⁶⁴. De plus, c'est la deuxième avec le plus d'immigrés d'origine marocaine (8.49% des immigrants, soit 88.870 individus), troisième nationalité en importance derrière les roumains et les équatoriens (Voir Annexe I).

Les immigrants marocains à Madrid sont le sujet principal de cette thèse. Il s'agit de comprendre comment les individus immigrants reconstruisent leur identité dans la société « d'accueil ». L'objectif principal de cette thèse consiste à étudier comment s'établit l'identité collective marocaine, de l'intérieur et de l'extérieur, c'est-à-dire, comment les acteurs reconstruisent leur identité après le processus de migration, et comment la société « d'accueil » participe à la formation de cette identité. On analysera la coexistence quotidienne et le contact interpersonnel et intergroupe, ainsi que les appareils juridiques et politiques.

Le processus d'immigration implique la réadaptation de la socialisation primaire et secondaire dans un contexte inconnu, nouveau, dans lequel il y a une culture dominante et plusieurs formes de vie, qui sont différentes de celles que les immigrants connaissaient dans leur pays d'origine. Leurs pratiques culturelles, leur vie quotidienne, doivent s'adapter au nouveau milieu social et surmonter les difficultés propres à l'immigration. Le but des immigrants est de trouver leur place dans la nouvelle société, trouver la raison qui les a poussés à immigrer (une meilleure vie, un futur plus prospère pour eux et pour leurs familles, etc.). On va dire, dans ce texte, que le but des immigrants est de s'intégrer dans la société espagnole.

Cependant, ce parcours est vraiment complexe, il y a beaucoup d'éléments qui interviennent dans ce processus. La société « d'accueil » a beaucoup à dire. Puisque je vais parler d'identité, ou plus précisément d'identité collective, je parlerai aussi d'altérité. On ne peut pas penser à la reconstruction de l'identité, à

⁶³ Recensement municipal, janvier 2007. (Padrón Municipal de Habitantes).

⁶⁴ Recensement municipal, janvier 2012. (Avance del Padrón Municipal de habitantes).

l'intégration, si on n'a pas d'espace, de lois, de pratiques politiques et sociales qui donnent la possibilité de s'insérer dans la société en partageant les mêmes droits et les mêmes possibilités de réussite sociale.

2. Objectifs.

Pour ce travail je me suis fixé quatre objectifs principaux :

1. Définition des mécanismes sociaux qui interviennent dans la configuration de la catégorie sociale d'immigrant. Exploration de la distinction entre la figure de l'immigrant comme catégorie sociale définie en termes d'altérité et d'infériorité, et le phénomène migratoire en tant que catégorie d'analyse sociologique. Vers l'analyse de l'évolution sociologique et sociale de la configuration de cette différence, on essaiera d'élucider les mécanismes et les articulations qui font de l'immigration un phénomène spécifique et portant des caractéristiques très concrètes. En ce sens, l'étude de l'ethnicité est un élément clé dans la thèse, parce que l'ethnique a fixé les structures de gestion des différences dans les sociétés occidentales à travers un processus historique, qui provient principalement de la modernité. Dans la modernité et notamment dans la formation des états démocratiques libéraux et dans la naissance des sciences sociales, il y a beaucoup d'éléments explicatifs qui doivent être révisés. La reconstruction de l'identité des migrants est déterminée inévitablement par la réalité sociale et politique qu'ils trouvent dans la société d'accueil, et par la notion que cette société a de la différence. Par conséquent, il y a toute une série de concepts fondamentaux, tels que la race, la culture, l'ethnique ou la nation, qui doivent être explorés.

2. Définition des éléments historiques et prémigratoires qui participent à l'identification des migrants marocains comme la plus haute altérité par rapport à « l'espagnol ». A partir de ces identités construites depuis la société d'accueil, on explorera les réactions identitaires des marocains face à cette altérité historique et aux particularités de la mondialisation impliquées dans le processus migratoire. On analysera les mécanismes sociaux d'inclusion dans le nouveau contexte, en

particulier dans les premiers jours à Madrid, ainsi que les avatars de la (ré)édition de l'identité collective marocaine. La formation et la reformation de l'identité dans les contextes locaux et mondiaux sont extrêmement complexes de nos jours, en plus parce que dans ce processus interviennent à la fois la société d'accueil et les migrants eux-mêmes. Donc, d'un côté, on analysera la manière dont les migrants sont identifiés par la société d'accueil, en tenant compte de ce double contexte local (Madrid) et mondial, et d'un autre côté, on explorera la récréation culturelle des migrants dans le pays de réception. Cette thèse vise à approfondir les mécanismes individuels de (ré)édition de l'identité et les enjeux entre l'adaptation de l'identité déjà formée et les nouveaux défis personnels et sociaux. À partir des expériences personnelles (c'est à dire, grâce au travail de terrain), on pourra mieux comprendre les façons d'articuler une supposée identité collective marocaine, mais surtout les dynamiques d'intégration / marginalisation des immigrés marocains.

3. Analyse des relations ethniques à Madrid et dans certains espaces locaux dans la région. A travers le conflit d'identités le but est d'analyser les identifications limites ou réactives qui nient l'autrui. Les attitudes de racisme de la société d'accueil et les attitudes perturbatrices ou violentes de certains marocains poursuivis pour crimes violents, représentent les deux extrémités de ces identités dans les limites. En même temps, on analysera les processus de subjectivation des marocains à Madrid, qui répondent et qui vont bien au-delà de ces deux types d'identifications.

4. Analyse de l'intégration en tant que mécanisme d'insertion sociale à travers des processus de subjectivation des migrants marocains et de la configuration de la « convivance » comme élément articulateur des relations interculturelles. Comprendre comment, quand et où se sont produits les rencontres entre ces groupes, selon leur genre et leur âge, leurs cultures, religions, et comment se conçoivent des identités hybrides qui rendent possible l'interculturalisme et la coexistence de groupes ethniques.

3. L'immigrant comme catégorie sociale.

Sur le terrain, j'ai trouvé un blog d'un jeune marocain qui venait d'arriver à Madrid et qui y relater régulièrement ses expériences. Naoufal, dont le métier n'est pas celui de sociologue, résume brièvement l'orientation de cette première partie de la thèse, et un des arguments centraux de la plupart des travaux que j'ai utilisés pour faire la recherche et le texte. Dans une de ses premières entrées il disait:

(Blog de un jeune marocain) Avant j'étais un citoyen, maintenant je suis un immigrant.

Immigrant...un mot qu'à mon avis marque seulement la différence. Je suis immigrant, je suis différent ! (...). Cependant ce n'est pas mal d'être différent, comme le dit le spot d'Hugo Boss « don't imitate, innovate ». Pour ça je vais compliquer un peu la phrase en la formulant de la façon suivante : Je suis immigrant en Espagne. En ajoutant Espagne, être immigrant ou être différent prend une autre dimension en termes de signification et de valeur. « Moro !, moraco, sudaca !, guiri !⁶⁵ », ce sont des termes toujours employés d'une façon péjorative. Mais par qui ? La réponse m'a fait penser à un truc très intéressant. Les personnes âgées sont très nostalgiques, les enfants très innocents, il ne manque que le centre de la pyramide humaine. Les espagnols qui ont habité à l'étranger sont plus ouverts. J'ai constaté et j'ai « vécu » qu'ils traitent les immigrants comme des personnes normales, non pas comme des êtres différents, mais qu'est-ce qu'il se passe avec le reste des espagnols ? Là, c'est le dilemme. La télé, la presse, la mentalité, l'éducation... autant des propagandistes de tant de préjugés.

Bon, je voulais seulement poser quand même le thème central de ce journal. C'est un thème qui me touche directement, de même qu'à des millions de personnes qui ont choisi l'Espagne comme leur pays de résidence, en abandonnant leurs et leurs origines. En laissant des vies pleines pour trouver un morceau de pain.

Naoufal, diplômé, provenant d'un milieu familial favorisé et qui est venu à Madrid avec un contrat de travail avec une multinationale, devient immigrant aussitôt qu'il change de pays et de société. Cette affirmation n'est pas problématique en soi, parce que par définition l'immigrant est un individu qui se

⁶⁵ Ce sont de termes pejoratifs assez courantes en Espagne pour parler d'un marocain (Moro/Moraco = Maure) , d'un sudaméricain (sudaca) ou d'un étranger normalement occidental (guiri).

déplace d'un contexte à un autre pour différentes raisons. Cependant, dans l'histoire, être immigrant a entraîné et entraîne toute une série d'attributs, de caractéristiques, de pratiques et de relations qui vont au-delà du fait de se déplacer. Chaque société a défini ceux qui seront considérés comme différents, parmi eux se trouvent les immigrants. Historiquement l'immigration a été justifiée seulement en termes de profits pour la société de réception. Quand l'immigré ne développe pas une activité productive sa présence perd sa raison d'être (Sayad, 2004; 2006). L'immigration a toujours eu un caractère temporaire, au moins pour la société d'accueil, et au-delà des raisons qui poussent un individu à se déplacer, cette présence est toujours vue comme étrange. Les paroles de Naoufal reflètent bien cette double dimension, d'une part, sa présence ou son entrée est légitime car il a un contrat de travail, mais sa présence en tant que différent est, si l'on peut dire, illégitime. Naoufal n'est qu'un immigrant, un individu appartenant à un groupe particulier qui porte certaines valeurs culturelles reconnaissables et différentes aux nôtres.

Cette étrangeté de l'immigré apparaît même dans les premiers travaux sociologiques, comme celui de Simmel sur l'étranger. Selon Simmel [1908 (2004 : 59)] : *lorsque l'étranger est d'un pays, d'une ville, d'une race différents, ses caractéristiques individuelles ne sont pas perçues : on ne fait attention qu'à son origine étrangère, qu'il partage ou peut partager avec beaucoup d'autres. C'est pourquoi nous ne considérons pas les étrangers véritablement comme des individus, mais surtout comme des étrangers d'un type particulier : l'élément de distance n'est pas moins général, en ce qui les concerne, que l'élément de proximité.* Cependant, tous les immigrants ne sont pas perçus comme tels, comme des étrangers, par exemple, un immigré d'un pays économiquement similaire à la société de réception ne serait pas perçu comme un étranger. De même que tous les citoyens ne sont pas perçus comme égaux, y compris ceux qui appartiennent à la même société et à la même nation. Ainsi, le discours qui met en altérité et qui homogénéise les migrants, est employé pour définir ceux qui sont différents de par leur religion (les musulmans), leur ethnie (les arabes), leur couleur de peau (les noirs), leur origine (les chinois), etc.

Bien que cette définition de l'immigrant, de l'étranger, est assez commune dans nos sociétés occidentales et elle articule le discours social, économique et politique de la différence, les sciences sociales nous montrent depuis des années qu'être immigrant n'est pas une caractéristique inhérente à certains individus ou groupes, même quand ils se déplacent et s'installent dans d'autres sociétés. Être immigrant est une catégorie sociale, c'est-à-dire l'immigrant est une construction sociale. On ne peut pas extraire des caractéristiques, des propriétés et des structures reconnaissables et vérifiables de cette catégorie. Être un immigrant n'implique pas une manière d'être, une culture, un comportement collectif, une identité. Le processus de configuration de l'immigrant est complexe, contingent, et il dépend de nombreux facteurs, comme par exemple les personnes qui ont construit cette catégorie, dans quel contexte (spatial, temporel, historique, politique et culturel) et avec quelles intentions (s'il y a des intentions). La société d'accueil crée une image prototypique de l'immigrant qui montre le phénomène non plus comme il est, mais tel qu'il a été construit.

La catégorisation sociale est la représentation cognitive de la division sociale en groupes (Turner, 1990: 55). Selon Turner (1990: 77) il existe trois niveaux de catégorisation du soi. Au premier niveau, le super-ordonné, le soi se catégorise comme un être humain, qui partage des caractéristiques et s'identifie avec d'autres membres de la même espèce face à d'autres formes de vie. Au deuxième niveau, se produisent les catégorisations qui distinguent l'endogroupe de l'exogroupe, basées sur des ressemblances et des différences sociales parmi des individus, qui assigne chaque personne dans un group déterminé. L'identité sociale de l'individu s'articule à partir de comparaisons intergroupales et intraspécifiques. Finalement, il y a un troisième niveau subordonné qui définit l'individu en comparaison avec d'autres individus du même groupe.

Au deuxième niveau de catégorisation se produisent les classifications en groupes. Au ce niveau se constituent les groupes de référence à partir d'une référence positive - quand on dit qu'on appartient à tel groupe (endogroupe) - ou négative, - quand on dit qu'on n'appartient pas à tel autre [Merton, 1949 (2002): 381]. Au-delà du type de référence ou du type de regroupements, il est possible

d'affirmer que dans notre nature individuelle et sociale il existe la capacité de classer la réalité dans des "morceaux appréhensibles", et quand on fait la référence à l'interaction sociale, dans des catégories sociales et dans des groupes d'appartenance ou d'opposition (groupes de référence positive ou négative). Cela veut dire que l'appartenance à une catégorie sociale ne dépend que de la personne qui s'identifie avec un groupe, mais aussi des définitions et des identifications des autres.

Depuis le début de la modernité on a classifié tous les groupes humains de même qu'on a classifié les différentes espèces animales. Certains auteurs comme Spencer [1798 (1970)], Gobineau (1884) ou Vacher de Lapouge (1909) ont classifié les différents groupes humains en différentes races qui répondent à différents états d'évolution physique et sociale. La race supérieure, les blancs occidentaux, occupent le plus haut niveau dans l'échelle de l'évolution, parce qu'ils ont dévoilé la science moderne et ils ont créé l'ordre social, politique et économique plus élevé, c'est-à-dire, l'Etat-nation. C'est le début intellectuel de l'ethnocentrisme qui règne dans nos sociétés occidentales.

Cette conception des différences entre êtres humains a produit des effets directs sur la façon dans laquelle on a construit nos états modernes et les appareils juridiques qui assurent les droits et les devoirs des citoyens. L'Etat-nation a été érigé comme le modèle paradigmatique du scientisme moderne appliqué à la vie politique. Cette ordination politique et juridique est basée sur une identité culturelle homogène et, par conséquent, en occultant les différences ethniques des différents groupes qui composent la nation.

Quant aux immigrés, l'assimilation a été le modèle principal de gestion des différences à l'intérieur de l'Etat-nation. Ce modèle d'intégration a évolué pendant tout le XX^{ème} siècle de différentes manières selon les différents états-nation, mais toujours avec un élément commun : les immigrés doivent oublier leur identité ethnique pour s'assimiler à la culture (homogène) de la société réceptrice.

4. Construction et reconstruction de l'identité collective marocaine.

Il n'est pas possible de parler de l'identité sans parler de l'altérité. Ce que nous sommes est toujours déterminé par ce que nous ne sommes pas. Cela est la base des catégorisations sociales. Toutes les sociétés ont créé ce qu'on considère comme différents, et la modernité est le processus historique, scientifique, politique et économique qui explique beaucoup des relations d'opposition qui jouent dans l'actualité. Cependant, quand on parle de l'Espagne et du Maroc, il y a une histoire commune qui a sans aucun doute une influence directe sur les relations contemporaines des espagnols avec les migrants marocains.

4.1. Le « moro » et l'espagnol.

Edwar Saïd disait dans « L'Orientalisme » [1978 (2004)], que l'image occidentale de l'Orient, et notamment des arabes, est une représentation construite pour des raisons politiques, qui a pénétré dans la culture et dans les consciences des occidentaux. Cette image construite historiquement, est aussi une catégorie sociale qui détermine nos relations avec les arabes, et par extension, avec les musulmans.

Le cas espagnol est paradigmatique par rapport à cette construction politique et culturelle des arabes et des musulmans à travers la catégorie sociale du « moro ». Les espagnols apprennent au lycée que l'Espagne fut fondée à partir du mariage de Isabelle, reine de Castille, et Ferdinand, roi d'Aragon, en 1469, qui ayant unifié les différents royaumes de la péninsule ibérique, après en avoir expulsé des musulmans. C'est le mythe de la « Reconquête » : l'Espagne wisigothique et catholique envahie par les musulmans, mais les chrétiens en récupèrent le territoires, guidés par la Vierge de Covadonga, en expulsant les infidèles. L'histoire hispano-musulmane apparaît dans notre historiographie comme une succession de batailles entre chrétiens et musulmans, pour la reconquête d'une Espagne envahie. Ce processus finit avec la reconquête de Grenade par les Rois Catholiques en 1492.

Ce mythe a été construit et reconstruit pendant toute notre histoire et a été un instrument politique, surtout dans les moments de crise, pour définir notre identité en tant qu'espagnols. Un bon exemple de cette fondation mythique et ainsi de la formation de l'identité espagnole, sont les paroles de José María Aznar, ex-président de l'Espagne. Un étudiant du Hudson Institute of Washington, lui demanda s'il devait s'excuser pour l'invasion d'Iraq, et sa réponse fut la suivante: *Quelle est la raison pour laquelle nous devons nous excuser et ils ne doivent jamais le faire ? Beaucoup de personnes à travers le monde exigent du Pape qu'il s'excuse pour son discours, mais aucun musulman ne m'a jamais demandé pardon d'avoir envahi mon pays* (EL PAIS, 23/09/06).

Un bon nombre d'auteurs (Serrano Ochoa, 2010; Gómez Torres, 2005; Ryjik, 2004; Lomax, 1978) pensent que l'identité espagnole est né de l'altérité de l'ennemi musulman. L'image négative du « moro » a été construite comme une tentative de doter d'homogénéité l'espagnol, comme une catégorie sociale en opposition à tout ce qui représente être espagnol, blanc, mais surtout chrétien. Selon Serrano Ochoa (2010 : 3) : *celui-ci est la période où les nationalismes cherchent leur raison d'être, les racines de leur identité. Le cas de la Péninsule Ibérique est spécialement intéressant, car on peut constater la formation du projet de l'Etat Moderne Espagnol. Cet épisode représente un mythe historiographique de notre histoire, auquel certains historiens et politiciens ont recourus comme facteur légitimateur de notre identité*⁶⁶.

Le « moro » représente la plus haute altérité par rapport à l'Espagnol, mais cette image a connu des changements au cours de l'histoire. Ainsi, pendant le processus de colonisation de l'Espagne du nord de Maroc, dans la période comprise entre 1859-1956, cette image a acquis des caractéristiques changeantes. Pour les africanistes du début du XXème siècle, les espagnols et les maures on toujours été des frères, mais l'Espagne, plongée dans la modernité, avait une dette

⁶⁶ Dans l'original: *Es el período donde los nacionalismos buscan su razón de ser, las raíces de su identidad. Es especialmente interesante el caso de la Península Ibérica, ya que observamos la formación del proyecto de Estado Moderno de España. Este episodio representa un mito historiográfico de nuestra historia, al que suelen acudir historiadores y políticos como factor legitimador de nuestra identidad.*

civilisatrice envers le Maroc. Les marocains sont présentés d'une façon exotique et affable, mais toujours conscients de la supériorité des espagnols, qui sont des européens modernes, sur les marocains, qui sont des africains. Pendant la guerre du Rif (1911-1927), et surtout pendant la Guerre Civile Espagnole (1936-1939), le « moro » est décrit comme traître, infidèle, sauvage et envahisseur, sauf pour le camp fasciste qui, ayant bénéficié des renforts marocains, qui reprit l'image moins hostile des africanistes.

Avec le processus migratoire contemporain nombre de ces images ont été récupérées d'une façon ou d'une autre, mais ce qui est toujours présent est l'opposition entre l'espagnol et le « moro ». Le sens religieux est toujours présent, mais cette catégorie sociale est articulée à partir d'un bricolage d'images et de caractéristiques. Il faut se rappeler que le mot « moro » a toujours eu un sens négatif en espagnol, bien qu'il y ait des marocains qui revendiquent leur condition de maure d'une autre manière, mais surtout qui revendiquent le passé musulman de l'Espagne.

(E-10, marocain qui travaille à l'ambassade) Moi, je serais d'accord de faire une devise qui dirait je suis « moro » et je l'assume, parce que j'assume Grenade, j'assume la Giralda, j'assume les égouts, j'assume les bains de Cordoue, moi, en tant que « moro » j'assume ma culture, parce qu'elle a apporté beaucoup à l'Espagne et au monde. La réputation des maures est si mauvaise que les gens pensent que le « moro » est toujours mauvais, mais non, non, quand je parle au téléphone je dis : moi je suis « moro », je cherche un logement mais je suis « moro » (...).

LE MOT « MORO » NE TE DERANGE PAS ?

Tout au contraire, je suis fier d'être « moro », bien sûr, tout le monde peut être le propriétaire de sa culture. Moi je trouve qu'on a pas suffisamment profiter du passé musulman de l'Espagne. Les recherches doivent récupérer le patrimoine commun qu'on a (...). Pour moi, l'expulsion des morisques, la reddition de Grenade, a été une guerre civile espagnole.

Dans cet extrait on peut constater que l'histoire musulmane de l'Espagne n'est pas considérée comme une vraie partie de notre histoire parce qu'elle n'a eu aucune influence dans notre identité nationale, tout au contraire. Ce sentiment est spécialement fort à Madrid, qui a oublié qu'elle fut fondée par l'émir Muhammad

ibn Abd ar-Rahman dans la deuxième moitié du IX^{ème} siècle (Nafzaoui, 1974). Tandis que d'autres villes comme Cordoue, Grenade ou Tolède ont récupéré leur passé musulman présent dans les manifestations culturelles comme les monuments, les constructions civiles ou les documents historiques. A Madrid, les seules vestiges restants, des murailles arabes, sont très mal conservées et il n'est pas possible les visiter. Madrid fait la fonction de garante de l'identité espagnole fondé sur la reconquête et le catholicisme.

4.2. Identité et espace urbain.

L'altérité est préalable au processus d'immigration, comme on a vu dans la construction espagnole du « moro », mais elle devient plus puissante encore dans un contexte de coexistence ethnique, comme à Madrid, dans un espace où se produit une lutte pour les ressources (économiques, sociales et symboliques). Comme je l'ai dit dans l'introduction, l'objectif de cette thèse est d'étudier la formation de l'identité collective du point de vue des acteurs immigrés, des marocains à Madrid, ainsi que de la société de réception.

Les immigrés s'établissent dans un milieu social plus élevé que le leur, qui les identifie et les homogénéise culturellement. Leur position d'infériorité fait qu'ils cherchent des milieux sociaux auxquels ils puissent s'identifier plus facilement, dans lesquels ils ne sont pas considérés comme étrangers. Pérez-Agote (1995) nous rappelle que *les immigrés tendent à se grouper en collectifs où leurs us sociaux sont jugés normaux, dans lesquels ils peuvent réaffirmer leur identité (autoaffirmation) et réaliser leur pratiques culturelles, religieuses, etc., dans un contexte d'acceptation*. Cela pour reproduire leur ordre social (Blanco, 1994). La société de réception, laquelle a aussi une forte composante ethnique, permet, seulement, que les immigrés se configurent comme minorités.

(E- 1, fille voilée) Oui, il y a presque toutes les nationalités, des espagnols, des arabes. Tous du même âge, dix-huit ans.

COMMENT SONT LES RELATIONS AU LYCEE ENTRE LES CAMARADES ?

Bon, les roumains, de leur côté, les équatoriens, aussi, et moi, comme je suis marocaine, je reste de mon côté.

ILS SE REGROUPENT SELON LEURS ORIGINES ?

Oui

IL N'Y A PAS DE CONTACT PARMI LES ELEVES ?

Pas du tout.

Plus homogène et fermée est la société, c'est-à-dire, plus on exige des immigrés qu'ils oublient leurs racines et particularités culturelles, qu'ils s'assimilent aux us sociaux de la société d'accueil, plus fermés et isolés seront ces collectifs par rapport à la société.

Dans le cas des marocains à Madrid, il y a certains quartiers (Barrio del Pilar, Lavapiés, Tetuán) et certaines communes madrilènes (Parla, Fuenlabrada, Leganés, etc) qui ont un fort taux d'immigration marocaine⁶⁷. L'espace local est un laboratoire urbain, au sens de l'Ecole de Chicago, par conséquent une partie importante du terrain de la thèse a été fait en tenant compte de cette dimension locale. Dans ce résumé je vais parler d'un des espaces plus paradigmatiques, le quartier de Lavapiés, bien que dans le texte complet j'ai élargi beaucoup plus le milieu de recherche.

Lavapiés est un quartier traditionnel du centre de Madrid. Il est caractérisé par une présence croissante de migrants. Lavapiés est historiquement un des quartiers les plus populaires de Madrid, c'est un quartier *castizo*⁶⁸, habité par des classes basses et des ouvriers. Il a toujours été un quartier pauvre, défini par l'existence d'infra-logement dont les plus représentatifs sont les *corralas*. Après la Guerre Civile, de même que tout Madrid, le quartier a souffert une forte période de récession, c'est la raison pour laquelle il y eut un processus constant de détérioration urbaine, de réduction et de vieillissement de la population, et ce, jusqu'au processus d'immigration dans les années 90. Pendant les dernières années, on perçoit, toutefois, un changement de sens dans l'évolution de la

⁶⁷ Actuellement on commence à parler de la « banlieusation » de l'immigration marocaine à Madrid. López Bernabé (2004): *La periferización de los marroquíes en la Comunidad de Madrid*, en VV.AA: *Atlas de inmigración marroquí en España*, UAM

⁶⁸ Castizo veut dire de souche, typique, authentique, mais normalement ce mot s'utilise pour les madrilènes de souche.

population du quartier⁶⁹ : le centre urbain est revalorisé comme un lieu de résidence des classes aisées, comme résultat des processus de *gentrification* de quelques zones du quartier. L'abondance de logements à loyer bon marché attire les migrants et la jeunesse nationale, et par conséquent le quartier s'est transformé en un espace de loisir (Barañano *et al*, 2006).

La migration transnationale est présente en Espagne dans les milieux ruraux et dans les milieux urbains, cependant, les relations sociales sont très importantes et très particulières dans les espaces urbains, où il y a plusieurs acteurs et des dimensions spatio-temporelles limitées. Ainsi, dans des espaces relativement petits et très complexes comme Lavapiés, on peut constater une lutte pour les ressources économiques, sociales, mais surtout, symboliques parmi les différents individus et les différents groupes ethniques. Dans ces espaces, même s'il existe différentes identifications ethniques, créées et recrées par les acteurs, il se produit une réduction-extension qui fait que ces indentifications deviennent plus complexes. L'espace se réduit quand les interactions se produisent dans des contextes urbains limités (espace local) et s'étend à travers la transformation diasporique du phénomène migratoire (espace global). C'est, également, dans ces villes où les groupes ethniques migrants interagissent avec d'autres groupes issus o non de l'immigration, et où sont produites les conditions de l'interaction, le changement, l'enrichissement, mais aussi les tensions sociales.

4.3. Questions de visibilité.

J'ai parlé de l'histoire, des espaces, des identités et des relations entre groupes ethniques, mais une question transversale à tous ces concepts est la visibilité, c'est-à-dire, comment ces différences, ces pratiques, ces actions individuelles et collectives sont articulées. Quand on parle de visibilité, on parle de pratiques, des actions, que l'on peut observer, qui sont publiques. La visibilité a plusieurs lectures, plusieurs articulations. Il y a des gens qui veulent être visibles, qui veulent se montrer, qui veulent être reconnus. Il y en a d'autres, qui veulent

⁶⁹ Les données du recensement du 2001 montrent une population de 43.756 personnes, c'est 8,1% plus, et le recensement du 2006 montre 52.839, 21,4% plus que le recensement précédent.

participer à la société civile, mais qui veulent rester inaperçus. Finalement, il y a ceux qui ne peuvent être que visibles, ils n'ont pas de pouvoir sur leur visibilité, ils sont reconnus même s'ils ne le veulent pas. L'espace public est le lieu de cette visibilité, où, « être visible ou invisible » devient un fait social (Bastienier et Dassetto, 1993).

La question de la visibilité est transcendante dans les contextes d'immigration. Les migrants apportent de nouvelles pratiques culturelles, coutumes, vêtements, langues, religions. La visibilité devient encore plus visible. Regarder, « être vu », « être signalé », « être invisible » sont des pratiques qui créent des liens sociaux, des stigmates, des stéréotypes, quelques fois incontrôlables par les acteurs. La visibilité a une relation directe avec l'identité. Quand quelqu'un nous regarde, il nous définit, il crée une idée mentale (catégorie sociale) de ce que nous sommes et de ce que nous ne sommes pas. Notre identité dépend de nos actions, de la construction que nous faisons de nous mêmes, mais elle dépend aussi des autres, de la construction sociale que les autres se font de nous.

Les espaces publics sont des lieux où les individus deviennent visibles, où nous nous exposons à être construits par les autres. Mais, en même temps, ce sont des espaces de l'invisibilité, où certains acteurs ne sont pas considérés. Il y a des collectifs, comme les migrants marocains, qui n'ont pas de présence institutionnelle, de visibilité dans l'espace public. Ils n'ont pas le droit de voter, ils n'ont pas le droit de former des partis politiques et ils ne sont pas non plus égaux quant à l'accès à la participation à la vie publique (Bauböck, 1994).

Les marocains, comme tous les migrants, tendent à occuper les lieux où il y a des marocains déjà établis. L'objectif du regroupement de migrants est, sans doute, de faciliter l'incorporation dans la société, phénomène qui se répète dans d'autres groupes et d'autres lieux. Les espaces que les Marocains tendent à occuper ont un certain nombre de ressources, que les immigrés considèrent importants pour recréer leurs coutumes. Par exemple, à Lavapiés, il y a des associations des migrants marocains (CEIP Hispanomarroquí, ISBN Batuta), un

lieu de culte, des lieux pour envoyer de l'argent, des taxiphones, des boucheries halal, etc. Il y a également une importante présence de parents avec lesquels il y a un contact quotidien et spécialement significatif pendant les jours de fête. La quotidienneté est effectuée généralement avec des compatriotes, il y a beaucoup de marocains qui ouvrent de taxiphones, de restaurants ou de bars où se réunissent les amis et les parents.

(G-1, groupe de femmes marocaines) Ici, il y a, comment on dit ça en Anglais ? business. C'est le quartier des commerces, des affaires, de la vente en gros. Par exemple, si on arrive en Espagne et qu'on est migrant, si on est perdu la première adresse que les gens te donnent : « écoute, prends le métro à Tirso de Molina ou Lavapiés ». Dès qu'on arrive, on rencontre ses compatriotes, c'est vrai ! C'est un quartier multiculturel où on trouve tous les migrants. Tous les migrants qui sont en Espagne sont là (...)

Si quelque chose arrive ou si on a des problèmes : « écoute, je vais à Lavapiés parce que là-bas, ils vont tout régler ». C'est sûr.

Toutefois quand il y a une importante présence de nationaux, certaines coutumes culturelles acquièrent une portée qui va au-delà de celle que les acteurs eux-mêmes donnent à ses pratiques. Les stéréotypes jouent un rôle fondamental dans un lieu où vivent des personnes d'origines différentes. Certaines caractéristiques culturelles s'« hyper-visibilisent » dans ces contextes mixtes d'interaction (García Selgas *et al*, 2002). À partir de ces caractéristiques se construisent des stéréotypes sociaux (globaux-locaux) spécialement insidieux qui créent des situations au-delà de l'isolement, qui sont interprétés par les sujets identifiés, spécialement par les femmes musulmanes voilées, comme conflits créés par la société de réception qui empêchent leur intégration et qui les conditionnent au moment de trouver un travail ou d'avoir une vie « normale », libre. Cependant cette sensation de manque de liberté est moins forte dans des lieux où il y a des compatriotes ou d'autres immigrés.

Un exemple très clair de la visibilité imposé fait son apparition avec le thème du voile. Le voile est le plus grand stéréotype des femmes musulmanes. Dans tous les entretiens, elles ont évoqué le voile. Certaines femmes vivent le voile comme un stigma créé par la société de réception. La femme migrante voilée est

présentée par la société espagnole comme le symbole d'un sujet sans capacité d'action, devant être protégé puisqu'elle est soumise à une culture patriarcale. C'est une visibilité imposée, une définition de soi créée de l'extérieur, à partir de la société de réception (Goffman, 2006).

(E-1, fille voilée) Oui, le problème c'est qu'ici les gens sont racistes, quand ils voient une fille qui porte le voile, ils pensent qu'elle est une femme méchante...

POURQUOI ?

Je sais pas...j'ai des problèmes à l'école, j'ai des problèmes dans la rue... Avec les mecs, avec les profs, avec tout le monde...je peux pas bien apprendre l'espagnol, parce qu'ils ne me laissent pas, c'est leur faute.

TU PENSES QUE C'EST A CAUSE DU VOILE ?

Oui, je ne sais pas, ils se font des idées sur les filles comme moi, des trucs...ils pensent de mauvaises choses.

Il y a des espagnols qui parlent de la femme migrante voilée comme une femme laide, porter le voile est synonyme d'être laide.

(E-1, fille voilée) Ils disent, mais si tu es belle et tu es jeune pourquoi tu portes le voile ? Comme ça tu es laide !

ILS DISENT ÇA, LES GARÇONS ? ET MEME LES FILLES ?

Oui, mais la plupart sont des mecs, mais aussi le professeur. Il n'attend même pas que je sois sortie pour le dire.

MAIS ÇA T'ARRIVE AVEC TOUS LES PROFESSEURS ?

Oui, avec presque tous.

Cependant il y a d'autres femmes qui vivent le voile comme une revendication, comme une lutte pour s'affirmer et s'exprimer d'une façon différente (Khosrokhavar, 2003 : 116-117, Tietze, 2003 ; Guénif, 2003). Elles veulent ouvrir une autre articulation de l'espace public, elles veulent se définir elles-mêmes et introduire leurs différences, leurs particularités dans la sphère publique espagnole.

(E-1, fille voilée) J'ai trouvé une femme qui travaille dans une banque et qui porte le voile. Elle s'est mariée en Espagne et elle a eu des enfants. J'ai parlé avec elle, parce qu'elle est marocaine et qu'elle porte le voile. Elle m'a dit qu'elle a eu

beaucoup de problèmes. Mais imagine, elle travaille dans une banque, elle m'a dit qu'il fallait que je résiste, que ce sont des choses qui arrivent, que je dois résister si je veux quelque chose. Je vais résister. (...) Elle a résisté et elle m'a dit que maintenant elle se sent mieux qu'au Maroc.

Le voile n'est pas qu'une affaire religieuse, on trouve des femmes qui portent le voile pour ne pas perdre une tradition, une identification qui leur rappelle leurs origines, leur passé (Gaspard et Khosrokhavar, 1995). Le voile ne devient un problème dès lors que les migrants s'insèrent dans la société espagnole, à ce moment là, le problème s'articule d'une façon différente.

(E-3, fille berbère qui travaille dans une association culturelle) Une fois ils m'ont appelé d'un village de la périphérie de Madrid parce qu'ils avaient des problèmes pour s'occuper des femmes marocaines : arrivées à un certain âge les filles quittent l'école obligées par leurs parents. Bon, je pense que là, il y a plus de problèmes qu'au Maroc.

AVEC QUOI, AVEC LE VOILE ?

Oui. Il y avait beaucoup de femmes qui faisaient ça, pas pour la religion, elles le faisaient par peur de perdre leur identité, elles avaient peur de perdre leurs origines, leurs coutumes. Elles s'accrochent à leurs coutumes.

POUR S'AFFIRMER?

Bien sûr. Les travailleuses sociales ne comprenaient pas ça. Si on ne connaît pas leur culture, certains ateliers, certaines activités vont échouer. Mais si on capte leur attention...

Mettre ou enlever le voile est vécu comme une pression, comme un conflit irrésolu. A plusieurs reprises, on assiste à une incapacité d'agir, de décider, de vivre une image publique en liberté. Mettre ou enlever le voile peut être le fruit d'une réflexion ou pas, mais il est toujours vécu comme un processus traumatique. Il y a des femmes qui prennent la décision d'enlever le voile, de « s'occidentaliser », mais le motif principal semble être la volonté de ne pas affronter les problèmes sociaux typiques que rencontrent les femmes voilées. Il y a des espagnols qui pensent que les femmes qui ôtent le voile se libèrent, mais ce processus, loin d'être une libération, d'être une réussite dans la capacité de faire des choix de femmes musulmanes, devient une coercition, tout comme être forcées à le porter (de Botton *et al*, 2004).

(E-1, fille voilée) TU N'AS PAS DE COPINES QUI PORTENT LE VOILE ?

Non, je suis unique ici... j'ai des amies qui portaient le voile aussi, mais maintenant elles l'ont enlevé.

POURQUOI ?

Parce que maintenant elles disent que vivre sans le voile c'est mieux... Elles ont beaucoup de problèmes aussi, avec la police qui leur demande leurs papiers...quelques fois, elles veulent chercher un travail nocturne pour aider, ou en journée, et étudier le soir ou le matin, chercher un logement aussi. Pour louer une maison, ils nous demandent « Vous venez d'où ? Si vous êtes marocaine ou arabe, rien » « si vous êtes arabe vous ne pouvez pas habiter chez-moi ».

DONC, SI TU ES IDENTIFIEE COMME MAROCAINE C'EST PLUS DIFFICILE DE TROUVER UN TRAVAIL ?

Oui, pour tout : pour le logement, pour le travail, pour étudier, pour tout.

L'espace privé, où n'est présent que le regard des connus, des parents, des amis, le conflit autour du voile est quasi inexistant. On peut être visible ou invisible mais sans le regard qui nous stigmatise. C'est l'espace des femmes, l'espace de la famille, l'espace privé.

(E-1, fille voilée) Nous rentrons chez-nous, nous cuisinons, nous faisons des gâteaux, nous dansons...mais tout en famille, on peut pas enlever le voile si quelqu'un te connaît pas, personne ne peut voir tes cheveux ou ton corps, que ta famille.

QUE LA FAMILLE ?

Bon, et des amies, mais des femmes, que des femmes, les hommes non (...) Chez moi c'est différent, je m'habille à l'aise, je porte pas le voile, seulement dans la rue.

Les témoignages que nous fournissent ces femmes marocaines sont quelque peu inquiétants. C'est cette situation désavantageuse qui marque le point de départ non pas seulement des parents mais aussi des nouvelles générations. Ici, il ne serait pas tant question de l'intégration des immigrés mais plutôt de l'incorporation des différences dans le système social espagnol. Dans quelques années en Espagne il y aura un bon nombre de nationaux avec différentes identifications ethniques, qui auront théoriquement les mêmes droits que les espagnols.

(G-1, groupe de femmes marocaines) Ils veulent nous changer, j'ai ma religion, je suis née avec ma religion, mes ancêtres étaient des musulmans et ma religion est musulmane, personne ne va me l'enlever. Est-ce que par hasard quelqu'un forcerait ceux qui ont les cheveux rasés de porter le voile ou une perruque ? Jamais ! Est-ce que quelqu'un forcerait ceux qui ont les cheveux en afro de se raser ? Donc qu'importe le voile, ça ne change pas la personnalité, on est la même personne, comment on s'habille ou si on se maquille, il faut laisser les gens avec leurs croyances, leurs coutumes.

Une autre conséquence de la visibilité-invisibilité des marocains est le degré de présence de la police dans l'espace public. Présence vécue pour quelques espagnols comme insuffisante mais qui pour les migrants interviewés est trop importante. Les migrants marocains sont visibles mais aussi « suspects ». Leur peau, leur langue, leur vêtement, leur religion, les rendent visibles et cette visibilité induit une construction de stigmates, les considérant comme des criminels. Être marocain signifie être un criminel en puissance, être arabe veut dire qu'on a une culture, une religion, un habitus qui peuvent induire des pratiques criminelles et parfois terroristes, et ce, particulièrement après les attentats du 11 mars 2004. C'est la raison pour laquelle les migrants marocains vivent la présence policière comme une angoisse, une sorte de persécution.

(G-1, groupe de femmes marocaines) La police est un problème, - même à la mosquée. Les gens ont peur, peur de parler. Les gens ont très peur, les musulmans ont trop peur, surtout les marocains. C'est pas possible de se réunir pour parler à la mosquée, on entre que pour prier et après on part.

Le 11M, le 11S et le 7J ont marqué un changement dans les relations entre arabes et occidentaux, plutôt entre « maures et chrétiens ». A Madrid, cet attentat a conditionné le regard que les espagnols posaient sur les marocains. En effet, les marocains sont toujours suspects. C'est une autre forme de visibilité, aussi coercitive. Dans les attentats de Madrid on dénombrerait des marocains terroristes mais aussi du côté des victimes. Or, une partie de la préparation des attentats a été réalisée à Lavapiés, et cela a créé un handicap pour les marocains en général, et surtout pour ceux qui y habitent.

(E-1, fille voilée) Après l'attentat d'Atocha, après les bombes, c'est difficile pour une femme musulmane...il y a trop de problèmes.

APRES ÇA ?

Moi je pense que tous les arabes ont des problèmes.

TU AS REMARQUE UN CHANGEMENT APRES ÇA ?

Oui. J'ai des problèmes avec la police, dans métro, dans le train.

ILS FONT QUOI ?

Ils me demandent mes papiers.

BEAUCOUP DE FOIS ?

Tout le temps. Seulement aux arabes

SEULEMENT AUX ARABES, ET PAS AUX AUTRES ?

Non. Comme je porte le voile, je suis musulmane, je suis arabe, ...et voilà.

La présence policière et la pression sociale après les attentats du 2004, le regard des espagnols, qui cohabitent dans le quartier, font que beaucoup de marocains trouvent Lavapiés hostile, inhospitalier. Lavapiés devient l'espace public d'autrui, où certains marocains ne peuvent plus se montrer, s'affirmer, s'exprimer.

(EG-1, jeune homme qui vient d'arriver en Espagne) Dernièrement je reste pas à Lavapiés, c'est super contrôlé, pas seulement par la police, mais aussi par les espagnols. Les femmes qui vont faire les courses ont peur, pas seulement des marocains, mais de tous les étrangers. C'est pour ça que je veux pas rester dans le quartier.

Cependant, d'autres voient le quartier comme un refuge, un lieu où ils sont à l'aise. Comme nous l'avons vu ci-dessus, il y a une tendance importante des marocains à s'établir dans des zones où d'autres marocains se sont précédemment installés. La normalisation des coutumes, le sentiment d'être « entre pairs », facilite la gestion publique des différences. Dans des quartiers où des filles portent le voile, où les gens parlent en arabe, où il y a des boucheries halal, des emplacements depuis lesquels on peut téléphoner au pays d'origine, l'incorporation des marocains à la vie quotidienne est plus facile.

(E-3, fille qui travaille dans une association culturelle) TU VIENS DE DIRE QUE LES GENS VIENNENT AU QUARTIER PARCE QU'ILS SONT A L'AISE.

Oui, parce qu'il y a des gens de toutes les cultures, donc ils n'attirent pas l'attention. C'est comme le voile, je parle toujours du voile parce que c'est le truc qui attire le plus l'attention. Si une femme voilée va à un quartier bourgeois, ils attirent beaucoup l'attention, mais ici il y a des gens du Sénégal avec leurs vêtements, des gens du Bangladesh, des gens de partout, donc elles n'attirent pas l'attention.

5. Processus de subjectivation et désobjectivation.

Les stéréotypes jouent un rôle fondamental dans un lieu où vivent des personnes d'origines différentes. Certaines caractéristiques culturelles s'« hyper-visibilisent » dans ces contextes mixtes d'interaction. Le problème est que selon les enquêtes⁷⁰, cette image partielle règne dans l'imaginaire de la société de réception. L'immigration marocaine est vue par la société espagnole, et concrètement par la société madrilène, comme une source de problèmes tels que la délinquance, la perte de l'identité nationale ou la régression de certaines valeurs acquises (laïcité, égalité entre hommes et femmes, droits de l'homme, etc.) L'altérité a toujours été accompagnée du conflit (Wieviorka, 2001 : 11).

Les partis politiques, particulièrement ceux de droite bien que non exclusivement, présentent l'immigration comme un problème⁷¹. Selon eux l'entrée de migrants provoque, d'abord, d'importantes dépenses pour les sociétés « d'accueil ». Il faudrait créer un fort système de protection de frontières (systèmes de surveillance, radars, patrouilles marines...), augmenter le nombre de policiers suite à la criminalisation croissante de la société, créer des services sociaux pour les migrants et réduire, par conséquent, des prestations sociales pour les nationaux, augmenter les frais sanitaires, etc.

⁷⁰ Dans les enquêtes du CIS, l'immigration apparaît généralement comme un des principaux problèmes de la société espagnole. Dans la dernière enquête, de février 2008 elle apparaît comme le quatrième problème le plus important en Espagne, bien que dans d'autres moments, comme octobre 2006 elle était considérée le plus grand problème, en coïncidant avec le grand nombre de *cayucos* qui sont arrivés aux Iles Canaries.

⁷¹ En Espagne il y avait eu seulement deux cas de conflit concernant le voile dans un lieu public, l'un à Madrid et l'autre en Catalogne, avec des solutions différentes. Toutefois dans les élections générales de 2008 le Partido Popular a proposé l'interdiction du voile, et un contrat d'intégration que devaient signer tous les immigrés.

Les moyens de communication de masses sont les canaux par lesquels on diffuse le discours qui culpabilise les autres des maux de notre société. La violence urbaine, les luttes « ethniques », les conflits raciaux, le terrorisme, sont toujours présents sur nos écrans. On joue avec l'indifférenciation dans l'emploi de termes comme musulman, Islam, islamiste, extrémiste, intégriste, tous mis au même niveau, ce qui favorise l'extension du racisme et la xénophobie. Le phénomène migratoire se « magnifie » (Van Dijk, 2003) on utilise des métaphores aqueuses (avalanche, vagues, flux, torrents) qui suggèrent le danger. Les cultures des migrants s'homogénéisent (Santamaría, 2002 : 140-152 ; Ben Jellum, 1996 : 30-33 ; Iniesta, 1994 : 198), sont réduites à certaines caractéristiques frappantes (voile, ramadan) ou spécialement conservatrices ou rejetables (ablation du clitoris), qui s'étendent et s'universalisent à tous les individus de cette origine religieuse. On fait des références constantes à la religion, qui comme la culture est assumée par l'immigré de manière irréfléchie. La femme migrante est présentée comme un sujet sans capacité d'action, devant être protégée puisqu'elle est déterminée par la culture de son père et de son mari. Tout cela bénéficie à la naturalisation du phénomène : *les immigrés vivent dans ces positions d'inégalité à cause de leur culture et portent eux-mêmes la faute de leur marginalisation parce qu'ils ne veulent pas être assimilés à la culture réceptrice* (Abad, 1993b : 35).

La conséquence du racisme dans ce cas-là est la négation de l'identité propre des migrants. L'identité nationale devient réactive et s'articule toujours en altérité avec l'identité « mora ». J'ai défendu pendant la thèse que ce racisme est plutôt un racisme institutionnel et discursif, c'est-à-dire, que le discours de culpabilisation des maux de nos sociétés occidentales est articulé par les classes dominantes. On peut observer cela dans les enquêtes du Centre de Recherches Sociologique (Centro de Investigaciones Sociológicas) que j'ai déjà citées. Si on regarde l'enquête d'avril de 2005 sur les inquiétudes des espagnols on peut observer deux niveaux de rejet des migrants. Ainsi, quand on a demandé aux enquêtés quel était le problème le plus important en Espagne, l'immigration apparaissait en troisième position, mais quand on a demandé quel était le problème qui les touchait le plus, l'immigration apparaissait en quinzième position. La société espagnole exprime le rejet des migrants, ce discours est en

construit par une élite dominante et faisant appel au sens commun. Cependant, dès que l'on parle des inquiétudes personnelles, l'immigration n'est pas un problème. La première réponse correspond à un racisme discursif, c'est la réponse attendue, celle qui provient des informations qu'on reçoit pendant notre seconde socialisation, à travers des moyens de communication de masse, et qu'on répète avec des amis, au bar, au travail, etc. C'est, d'une certaine façon, une manière de donner cohésion au endogroupe. La deuxième réponse a un rapport avec le quotidienne, avec ce que l'on vit, on ne fait pas de référence au discours officiel parce que l'on descend au niveau des individus et des relations interpersonnelles. A ce niveau, la différence par rapport au migrant est moins importante, parce qu'on ne parle pas comme un membre privilégié d'un groupe dominant dans la société, il n'y a pas un besoin d'affirmation face aux autres.

Toutefois les situations extrêmes de négation et de conflit sont produites tant dans la société de réception comme dans le collectif migrant marocain. Le racisme est bidirectionnel, même si normalement prévaut celui de la société de réception dû à son pouvoir symbolique, mais il est toujours fondé sur la négation de l'autrui comme sujet. Du côté marocain le conflit peut entraîner la création des identités réactives, quand celle-ci est sous-estimée, annulée ou simplement pas acceptée par la société réceptrice. Dans ce cas les individus tendent à développer un comportement qui affirme cette identité. L'identité prend un aspect réactif et peut s'articuler violemment. La conséquence la plus directe de l'intervention sur une identité est que celle-ci soit accentuée ou que, comme annonçait Pérez-Agote (2008) dans son analyse du nationalisme radical basque, les acteurs fassent appel à la pré-rationalité pour être identifiés. *Souvent, depuis le milieu politique et sociologique ou depuis quelque autre moyen social, on définit certains comportements comme irrationnels. Ces comportements révèlent un problème d'identité qui se trouve dans un cadre que nous pouvons appeler pré-rationnel, parce qu'il affecte une des conditions préalables logiques nécessaires pour l'action instrumentale : la reconnaissance sociale de l'identité du sujet qui agit. Tandis que cette reconnaissance n'est pas donnée, le comportement du sujet au lieu d'être rationnel par rapport aux objectifs socialement fixés, lutte pour affirmer, maintenir et faire accepter son identité, et il le fait avec toute la charge affective qui protège normalement cette*

sphère, ceci a pour résultat des comportements inintelligibles pour la société qui en réalité les a induits (Pérez-Agote, 1998 : 97-98). Cela expliquerait des comportements qui, de même qu'ils justifient la négation du monde de ceux qui les produisent, agissent violemment sur la société qui les nie. Plus on refuse sa culture et on surveille son comportement, plus on répond à ces conditions préalables.

Néanmoins, il est absolument central d'insister sur le fait que dans la réadaptation des immigrés, ne participe que la société « d'accueil », les migrants sont aussi acteurs, ils construisent eux-mêmes le social et le personnel. Dans le processus de récréation de la culture il y a beaucoup de caractéristiques sociales qui subsistent malgré les mutations inévitables, les adaptations, les révisions, les oppositions et les influences, même si parfois ces récréations sont impossibles dans le nouveau contexte social. Dans ce jeu dialectique d'adaptation et de récréation, les situations relationnelles comme le sexe, l'âge, ou l'origine ethnique, sont aussi recréées dans la société d'accueil. De cette manière, bien que depuis l'extérieur, depuis la société de réception on tend à homogénéiser les marocains par leur lieu d'origine, à les doter d'une culture intégrale et à les distinguer et les comprendre à partir de stéréotypes qui sont plus ou moins visibles comme le vêtement, certaines caractéristiques physiques ou la langue, certains marocains se sentent différents d'autres individus immigrés de même origine ou compris dans le même groupe ethnique. Le cas le plus évident de différenciation est celui qui est produit entre berbères et arabes.

Les connexions avec le pays d'origine et d'autres compatriotes immigrés dans d'autres pays sont un autre aspect fondamental à considérer dans la reconstruction de l'identité. La globalisation a permis la création de diasporas de groupes qui se sont dispersés partout, a fait que les identités sont de plus en plus variables et complexes. Chaque identité était comprise précédemment comme un ensemble relativement stable, délimité, en cherchant à se reproduire et à être reconnu malgré les adversités. Mais tout a changé. D'une part, chaque fois il est plus nécessaire, pour appréhender les identités culturelles, de ne pas se limiter uniquement au cadre de l'État-nation, et concrètement, de ne pas réduire l'immigration à l'image de flux en partant du pays d'origine pour arriver à un

autre. Chaque fois, les phénomènes transnationaux ou transfrontaliers sont plus décisifs (Wieviorka, 2004 : 23-24).

On peut distinguer trois étapes dans les mouvements migrateurs marocains. La première commence au début du siècle jusqu'aux années 70. C'était une immigration ouvrière, en rapport avec le système colonial, orientée en principe vers la France et postérieurement vers la Belgique, la Hollande et l'Allemagne. La seconde phase commence dans les années 70, quand l'immigration freine par la fermeture des frontières et quand se produit un fort mouvement de retour. L'immigration est éminemment clandestine. La troisième phase commencerait dans les années 90, moment où on commence à parler de diaspora d'origine marocaine, c'est-à-dire : *une forte dispersion, un maintien et un développement d'une identité propre d'un peuple diasporique, une organisation interne de la diaspora différente de celle de son État d'origine ou d'accueil et de contacts, réels ou symboliques, avec le pays d'origine* (Berraine, 2004). La dispersion commence à être la caractéristique de la diaspora marocaine. L'Espagne et l'Italie se sont ajoutées aux pays d'immigration marocaine, mais également les pays scandinaves, la Libye, la Jordanie, l'Arabie Saoudite, le Canada, les États Unis, etc.

À partir de ce moment on crée des réseaux transnationaux, de commerce et de communication. Les déplacements dans le lieu d'origine sont constants. En 2003 il y a eu 1.3 million de personnes qui se sont déplacées au Maroc depuis les différents pays de l'Europe. Les envois d'argent, tant formels qu'informels, augmentent de plus en plus et représentent actuellement la troisième source de devises du pays en termes bruts (Moré, 2004).

Des articles comme celui de Álvarez-Miranda (2007, 2009) - qui étudie la diaspora marocaine à Madrid, Londres et Berlin - montrent que les migrants marocains maintiennent en dépit du temps un lien fort avec le pays d'origine et ils le montrent dans leur identification nationale, ainsi qu'à travers l'envoi de remises, le suivi des nouvelles du pays d'origine, mais aussi avec des activités de type ethnique et religieux dans les sociétés de réception. On doit indiquer dans ce paragraphe l'importance des moyens de communication de masses, dans le

maintien de la diaspora, mais aussi dans la création d'une image de l'Occident qui va influencer l'immigration.

Mais la diaspora a aussi un référent local, comme on a vu à Lavapiés qui est aussi en connexion avec d'autres espaces locaux et avec le réseau de la diaspora marocaine. Dans ces espaces locaux-globaux, l'identité ne se soutient pas dans un seul modèle, mais adopte plusieurs supports changeants, dynamiques et contingents. Les migrants apportent leurs propres cultures, leurs propres traditions, et, la société d'accueil est aussi caractérisée par la pluralité de ces orientations et de ces identités. Le global se mélange au local, et les pratiques d'autrui deviennent pratiques propres. La mondialisation a multiplié les lieux de passage, de mélange et de friction parmi les différentes cultures et a transformé les modèles subjectifs d'identification (García Selgas, Romero y García García, 2002: 12).

Même si on peut constater certaines attitudes racistes à Madrid et dans la société espagnole en général, on peut constater aussi l'effort des marocains à maintenir et recréer leurs coutumes, à conserver leurs différences et à être visibles à leurs manières.

(E-3, fille qui travaille dans une association culturelle) TU DISAIS QU'UN DES OBJECTIFS DE L'ASSOCIATION ETAIT DE CONSERVER LA CULTURE ET D'APPRENDRE L'ARABE.

Conserver la culture et qu'ils apprennent la culture de leurs parents. La langue est aussi un autre outil. C'est dommage de perdre une langue. Nous donnons des cours même aux adultes qui ne sont pas des arabes, nous avons des élèves français, espagnols, équatoriens, des gens qui veulent apprendre et comprendre l'arabe.

Être vu, n'est qu'une conséquence de l'action des autres, être visible peut être un acte volontaire, cherché. Il y a des associations qui travaillent avec des femmes et des enfants marocains pour augmenter leur autonomie, leur capacité d'action et de choix, leur insertion dans la société espagnole. Mais ce sont les femmes qui s'approprient les outils pour rendre effectif ces nouvelles appartenances. Les relations basées sur le genre, l'âge et certaines pratiques

culturelles et religieuses sont renouvelées par les acteurs confrontés à d'autres informations, contextes, et pas seulement par la coercition de la société d'accueil (Lacomba, 2001). Ces transformations, sont très importantes parce qu'elles sont transmises aux enfants, et modifient en même temps l'identité collective marocaine. Certaines femmes commencent à occuper des espaces nouveaux, espaces qu'elles pensaient leur être interdits, des espaces qu'elles n'occupaient pas au Maroc.

(E-3, fille qui travaille dans une association culturelle) COMMENT SE SENTENT LES FEMMES MAROCAINES QUAND ELLES SONT EN TRAIN D'APPRENDRE L'ESPAGNOL ?

Elles sont très satisfaites, au début elles trouvent ça trop difficile : « comment je vais apprendre l'espagnol si j'ai jamais pris un stylo et je suis vieille. ». Puis, quand elles arrivent à dire deux phrases elles en sont fières, surtout en tant que femmes. Moi, je connais ça parce que je viens de leur culture, ce sont des femmes qui ne sont jamais allées à l'école, elles pensent que ce n'est pas pour elles, prendre un stylo, tu comprends ? Je suis touchée quand je vois qu'elles sont contentes.

Cette transformation et occupation des nouveaux espaces est aussi une transformation de l'espace public espagnol. L'objectif d'un bon nombre de marocains est d'être respecté ou de pouvoir développer leurs particularités dans la société espagnole. Il y a aussi une volonté d'ouvrir ces espaces, d'amener des choses nouvelles, de donner un peu d'eux, un peu de leur culture aux espaces publics qu'ils commencent à occuper. Dans ce sens, il n'existe pas un espace public espagnol et un espace public marocain, mais un espace public plus large, un espace hybride, métis, mélangé⁷², que cela soit dans le quartier ou pour toute l'Espagne.

⁷² Le débat autour la transformation des espaces locaux est essentiel pour comprendre la transformation du public et du privé aujourd'hui. Ainsi, des auteurs comme Jameson (1996) ou Bourdieu (1999, 2001) affirment que la globalisation entraîne l'homogénéisation et la déterritorialisation des espaces, la perte des particularismes. Cependant d'autres auteurs comme Soja (1996a, 1996b) ou Barañano (1999) parlent de processus beaucoup plus complexes qui partent de la globalisation. Ils parlent de la glocalisation comme un processus dans lequel le social, le spatial et le temporel se produisent et se reproduisent continuellement, le local et le global se mélangent. L'espace devient quelque chose de vécu. Le global n'annule pas le local, mais il le stimule. La construction de l'espace devient, par conséquent, une affaire multidirectionnelle, hybride, complexe, et c'est la même chose pour les relations sociales et les identités qui se produisent dans cet espace-là.

(E-3, fille qui travaille dans une association culturelle) (...) TU ME PARLAIS DES ATELIERS QUE VOUS FAITES DANS LES ECOLES OU VOUS DECRIVEZ LA CULTURE MAROCAINE ET ISLAMIQUE, MAIS COMMENT EST-CE PERÇU ?

Les petits enfants le trouvent comme une sorte de conte de « Les mille et une nuit ». Nous essayons de leur faire connaître des trucs comme le *zoco*, le marchandage, ce qu'on fait au Maroc, et aussi qu'il existe un mois qui s'appelle le ramadan où les gens ne mangent pas. Les gamins voient ça comme un conte. Mais ça dépend de l'éducation des parents, ils ont beaucoup de préjugés... Nous essayons de casser cette image du maure, du marocain comme un voleur... On a attiré leur attention sur les tatouages, avec la *henna*, donc après ces ateliers nous expliquons d'où ça vient, sa signification dans notre culture et on commence à parler un peu de la culture, de l'Islam. Et ça marche...

Mais nous faisons aussi des débats, des tables rondes, là-bas il y a un autre discours, on parle du rôle des femmes migrantes, de l'Islam, etc.

Ce nouvel espace public, ce quartier métis, cet Madrid hybride, est un espace global-local, translocal, transglobal. La diaspora marocaine a ouvert des espaces d'interactions, des espaces de rencontres, a permis que ce qui arrive à Lavapiés ait un lien avec ce qui arrive au Maroc, en France, en Belgique (Berriane, 2004). On ne peut pas percevoir ces espaces-là comme fermés, délimités, on doit penser à ces espaces comme des réseaux, des liens parmi des individus, des canaux de communication, des moyens d'échange, de transformation du personnel et du social.

(E-3, fille qui travaille dans une association culturelle) Il y a quelques mois que nous essayons de développer un vrai travail entre des associations qui sont là et d'autres qui sont au Maroc. En fait, les femmes de la Ligue Démocratique du Maroc, qui sont venues en Espagne, sont passées par toutes les associations. Elles nous ont fait un discours, elles nous ont parlé de la *mudawana*, des changements qui arrivent au Maroc, des droits. C'était super intéressant.

Mais le sens de la transnationalité et de la transformation des espaces, n'est pas unidirectionnel, les effets des réseaux, des informations mobiles, affectent tous les espaces. La globalisation, l'interconnexion des réseaux a changé l'imaginaire des gens, la vision de l'autre concernant les migrations mais aussi la diffusion massive des informations et des artefacts culturels.

(EG-1, traducteur marocain – espagnol) C'est sûr, tous les jeunes marocains, s'ils avaient l'opportunité de sortir vers l'Europe, ils n'y penseraient pas à deux fois, tu vois ce que je veux dire ? Qu'importe l'argent qu'ils gagnent, ils pensent qu'au-delà du détroit on vit mieux.

L'Espagne est en train de se transformer, mais le Maroc est aussi plongé dans ces transformations depuis très longtemps. On a parlé de l'espace public espagnol, de l'espace public transnational, des relations diasporiques, mais il faut parler aussi du Maroc. Il faut étudier l'image que l'Occident envoie vers l'Orient, les messages que les jeunes marocains reçoivent, les motifs qui les empêchent de migrer, les interpénétrations mutuelles (Göle, 2007).

6. Repenser la sociologie de l'intégration.

Dans cette partie de la thèse j'ai utilisé la comparaison entre différents pays de l'Union européenne, plus particulièrement entre l'Espagne et la France, comme élément d'analyse, surtout du point de vue méthodologique. Le processus d'immigration en Espagne est récent, mais la France a une longue expérience dans la gestion de l'immigration du point de vue politique et dans l'étude des processus sociaux autour des questions de coexistence, d'intégration et de marginalisation des immigrés, notamment en ce qui concerne les aspects culturels et religieux. Tous ces débats et tous ces travaux déjà effectués en France, sont indispensables à la compréhension de l'immigration en Espagne, notamment celle d'origine marocaine (la France compte plus d'un million de marocains) et au développement d'un système d'intégration espagnol qui tienne compte des erreurs et des réussites françaises.

Il est compliqué de parler d'intégration dans un pays comme la France. Ce mot-là, intégration, est marqué par la définition d'un système d'intégration concret, d'une manière unique de s'intégrer, c'est-à-dire, en accord avec les valeurs universelles et laïques de la République.

Tous les pays qui se sont posés le problème de la diversité ont créé des cadres d'action dans lesquels il est possible d'administrer la pluralité d'identifications sociales. Des questions comme le multiculturalisme ou le républicanisme, sont des cadres théoriques essentiels pour la question de la diversité dans la société. De plus, quand on parle de migrants marocains, nous posons des questions qui dépassent la gestion classique de la diversité, non seulement par le contexte global, transnational et diasporique où nous sommes, mais aussi parce qu'on introduit une des questions les plus significatives de la sociologie européenne, et par conséquent espagnole et madrilène : l'Islam européen.

Républicanisme et multiculturalisme, représentés par la France et l'Angleterre supposent deux manières opposées de comprendre l'intégration sociale. Les deux pays ont dû gérer de nouvelles religions et de nouvelles cultures dans leurs frontières, en posant les problèmes de l'exclusion sociale. Pour la plupart des auteurs les deux systèmes ont échoué. Les crises des banlieues ou les attentats de Londres sont les exemples les plus cités (Wieviorka, 2009). La vertu principale du multiculturalisme est qu'il a su respecter et valoriser les différences, mais son défaut réside dans le fait que ces différences sont restées à la périphérie sociale. Il n'y a pas eu de communication entre cultures, mais une ségrégation. La vertu du système français consiste à intégrer quelques différences dans l'imaginaire social (nourriture, musique, cinéma) mais surtout la politique de nationalisation des migrants, ceux d'origine coloniale. Cependant, ce système a réduit la citoyenneté à une définition très fermée autour des valeurs immuables de la République.

L'Espagne n'a opté pour aucun des deux courants, mais si on fait une comparaison avec la France, depuis le premier moment les différences apparaissent. Si on consulte le dictionnaire de la RAE (Real Academia Española) la notion d'intégration, c'est *obtenir que quelqu'un ou quelque chose fasse partie d'un tout*, alors que selon le dictionnaire de la langue Française, « s'intégrer » c'est *s'assimiler à un groupe*. Il est difficile par conséquent de parler d'intégration dans un pays comme la France. Cette notion est marquée par la définition d'un système

d'intégration concret, révélant une manière unique de s'intégrer en accord avec les valeurs universelles et laïques de la République. L'intégration est associée à la perte d'identité, des différences culturelles et ethniques, à l'insertion dans la société à partir, seulement, de l'adoption des valeurs françaises (Schnapper, 1991).

En Espagne, il n'y a pas de système d'intégration défini à partir de valeurs universelles et il n'y a pas de raison supérieure en dehors du système juridique et constitutionnel pour articuler la convivialité sociale non plus. Le cadre de gestion des migrations en Espagne dépend de la « Ley Orgánica de Extranjería sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social » (Loi organique d'extranéité sur les droits et les libertés des étrangers en Espagne et leur intégration sociale) qui affirme dans son deuxième article que : les administrations publiques doivent promouvoir la pleine intégration des immigrants dans un cadre de « convivance » des identités et des cultures diverses sans aucune limite au-delà du respect de Constitution et de Loi⁷³. A cause du système autonome et décentralisé de l'Etat Espagnol, les Communautés Autonomiques et les municipalités doivent articuler leurs propres programmes spécifiques d'intégration. Ainsi, depuis l'approbation de la loi on a fait plusieurs programmes d'intégrations à tous les niveaux administratifs, tels que le « Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración 2007-2010 » ou « II Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración 2011-2014 » (Plan stratégique de citoyenneté et intégration), au niveau de l'Etat; le « Plan de Integración de la Comunidad de Madrid 2006-2008 » (Plan d'intégration de la Communauté de Madrid) et après 2009-2012, au niveau autonome; et le « Plan de Inclusión Social de la Ciudad de Madrid 2010-2012 » (Plan d'inclusion sociale de la ville de Madrid), le « Plan de Convivencia de 2005-2008, (Plan de Convivance) et le « II Plan Madrid de Convivencia Social e Intercultural 2009-2010 » (Plan Madrid de Convivance sociale et interculturelle), au niveau de la municipalité. Aucun de ces programmes n'a un véritable caractère juridique et ils agissent comme protocoles ou guides pour l'intégration des immigrants.

⁷³ Dans l'original: **Artículo 2 ter.** Integración de los inmigrantes.

1. Los poderes públicos promoverán la plena integración de los extranjeros en la sociedad española, en un marco de convivencia de identidades y culturas diversas sin más límite que el respeto a la Constitución y la Ley.

Donc, l'intégration a plusieurs parcours et significations, de l'interprétation assimilationniste française jusqu'à un vrai *empowerment* à la manière de l'Amérique Latine. Parmi les scientifiques sociaux, certains désapprouvent l'utilisation de ce terme. On trouve cependant des migrants qui se sont appropriés ce terme-là afin de revendiquer leur appartenance à la société, leur égalité de même que leurs différences, ainsi que leur inscription totale dans une société multiculturelle.

A partir d'un entretien mené avec une fille voilée on peut constater les deux interprétations dans une même personne.

(E-9, fille universitaire voilée) J'ai (de la famille) en France, mais ils sont de seconde génération, ils ne parlent pas arabe, ils sont totalement intégrés.

POUR S'INTEGRER ALORS, IL FAUT PERDRE DES COUTUMES ?

Je crois que oui, pour s'intégrer à 100%, oui. C'est un fait contradictoire, je me considère intégrée mais avec mon identité, sans perdre mon identité.

Mais peut-être la différence plus importante entre les systèmes d'intégration français et espagnols, s'articule autour de la notion de citoyenneté. En France, la politique de naturalisation a donné à beaucoup d'immigrants l'égalité juridique, tandis que l'accès à la citoyenneté en Espagne est beaucoup plus complexe. En effet, comme le souligne Rainer Bauböck (1994 : 29) « l'accès à la citoyenneté est la condition préalable nécessaire pour toute forme d'intégration stable dans une société démocratique⁷⁴ ». La condition de citoyen annule la condition d'immigrant et d'étranger, au moins sur le plan des droits (Álvarez Dorronso, 1994 : 223). Toutefois, être citoyen ne garantit pas la pleine intégration et le respect des autres.

Dans le domaine juridique, la citoyenneté présente plusieurs problèmes par rapport à l'immigration. Dans le cas des pays de l'UE il existe une instance intermédiaire formalisée dans les accords et dans les traités (aussi dans la

⁷⁴ Dans l'original : *access to citizenship rights is necessary precondition for any form of integration stable in a democratic society.*

Constitution) qui dictent les fondements généraux sur lesquels on doit articuler les politiques d'immigration des pays membres. Le problème est que beaucoup de ces politiques se heurtent à d'autres de rang supérieur, comme la Constitution dans le cas espagnol ou les Droits Fondamentaux, qui établissent la libre circulation de personnes, droit incompatible avec la politique de frontières fermées de l'Union⁷⁵. On ne peut pas oublier que les étrangers, indépendamment de leur situation administrative, sont protégés par les Droits Humains (Bauböck 1995, Solanes 2004). Dans le cas de l'UE, ces contradictions sont paradigmatiques (Bauböck 2004), puisque les droits de participation politique des citoyens des États membres sont chaque fois plus importants, comme la possibilité de voter dans les élections locales et européennes après un certain temps de résidence dans un autre pays de l'Union, tandis que les migrants extracommunautaires n'ont pas le droit au vote dans la plupart des pays européens ni même à l'association politique.

L'accès total à ces droits s'obtient exclusivement à travers la citoyenneté. La définition de la citoyenneté détermine également le rôle et le statut des immigrés dans la société, leur capacité de choix et d'action. Toutefois, les démocraties occidentales définissent la citoyenneté comme quelque chose de fermé aux immigrés. La citoyenneté est construite sur la nation (Pérez-Agote, 1995 : 85) et possède par conséquent une composante ethnique. Les définitions qui ne font pas appel à ces caractéristiques propres de la nation sont exclues. Todorov (1991) distingue deux significations de nature politique du terme « nation » qui apparaissent avec la Révolution Française, une intérieure et une autre extérieure. Le premier sens définit la nation comme un espace de légitimation, qui s'oppose, en tant que source de pouvoir, au droit royal ou divin. Cet espace est perçu comme celui de l'égalité, non de tous les habitants, mais de tous les citoyens. L'autre sens est complètement différent, puisque la nation se forme comme un élément différenciateur, comme un espace d'exclusion, les nations sont définies contre d'autres nations, « nous » et « les autres ». De cette

⁷⁵ C'est aussi le cas de la définition de l'espace humain et de l'espace économique quand l'Union « vise à intégrer les économies des pays d'autre-Méditerranée à l'espace européen (c'est le projet de zone de libre-échange) (...) Et, comme on craint qu'ils viennent nous envahir, les frontières européennes vers le Sud ont été renforcées pour limiter la circulation des personnes » (Henry 2003, 116).

manière, le système occidental lui-même ne laisse d'espace à une autre interprétation de la construction de la citoyenneté qu'à partir de la nation.

Avec cette différenciation, non seulement le migrant est discriminé, mais aussi notre propre démocratie est abâtardie (Presno, 2004), puisque la base du système démocratique est la participation, c'est-à-dire, la possibilité juridique de décider sur les questions particulières (ce qui m'affecte) et générales (ce qui affecte les miens - mes concitoyens) dans les conditions de liberté et d'égalité.

Les définitions classiques de la nationalité sont inadéquates parce qu'elles ignorent les changements produits par la globalisation, l'intégration supranationale et les migrations internationales (Bauböck, 2004). La nation souffre d'une crise politique et culturelle et ne peut plus être la principale source d'identification des individus. L'immigration depuis les pays pauvres change la relation entre citoyenneté et identité nationale (Habermas, 1998) et les individus s'identifient, de plus en plus, de « manière multiple » (Wieviorka, 2009).

On ne peut pas encore comprendre l'identité comme un concept clos, immuable, définissable. L'ère contemporaine est caractérisée par le réveil des particularités (Wieviorka, 2001 : 23), mais aussi par leur mélange. On ne peut pas encore comprendre l'identité de la même manière que nous le faisons dans la modernité, et encore moins dans des espaces translocaux comme Madrid, où en plus de l'immigration, le genre, la sexualité et les mouvements culturels ouvrent des possibilités d'identification infinies. Ce qui caractérise l'identité de nos jours est que celle-ci est hybride (García Canclini, 1990), changeante, versatile, ou au moins, elle peut l'être.

La notion d'identité est fondamentale pour comprendre l'intégration. On a dit que la société « d'accueil » tend à homogénéiser les migrants par leur lieu d'origine, à les doter d'une culture intégrale et à les distinguer des autres par des stéréotypes, mais que les marocains articulent leurs propres identités individuelles et collectives. Les distinctions intraethniques apparaissent dans les entrevues, aussi en abordant l'intégration.

(E-5, universitaire marocaines) La plupart des marocains, presque tous ceux que je connais sont illettrés, pas seulement les femmes, ils ne sont pas intégrés.

(E-11, marocain qui travaille dans une association) D'autre gens qui, malheureusement, sont du village, sans études, sans formation... et sont enfermés dans leurs maisons.

(E-10, marocain qui travaille à l'ambassade) il y a une partie qui a des difficultés (pour s'intégrer), parce qu'ils ne connaissent pas vraiment leur culture, ils écoutent des choses et ils font un bricolage culturel et religieux avec lequel ils vivent dans une société étrangère.

Dans certaines sphères de la société de réception on associe l'immigration marocaine avec le terrorisme ou la délinquance et les marocains eux-mêmes veulent prendre leur distance avec ces définitions. Dans tous les entretiens réalisés est apparue cette distinction. On voudrait rapporter les mots de Naoufal dans son blog en parlant des attentats de Casablanca de 2007.

(Blog de un jeune marocain) Il ne nous manquait plus que ça, comme Marocains, pour faciliter plus encore notre intégration en Espagne. Je crois que la situation était déjà difficile (je me réfère à l'intégration de notre côté et l'acceptation de leur côté), ok, mais maintenant, si des gens s'immolent... il est fréquent qu'ils ne nous acceptent pas, et moi je trouve ça normal.

Articuler l'intégration seulement depuis la société de réception sans tenir compte des particularités et des avis des migrants favorise leur aliénation (Lappeyronnie, 1996 : 264). Il est important d'insister sur le fait que dans la réadaptation et l'intégration des immigrés, ne participe pas seulement la société « d'accueil », mais que les migrants sont aussi des acteurs, ils construisent eux-mêmes « le social » et « le personnel » en articulant leurs parcours pour s'intégrer. Le résultat final de ces adaptations est que chaque individu souhaite être reconnu, respecté et avoir la liberté de choisir la manière à travers laquelle il se construit (Wieviorka, 2009).

Ainsi dans plusieurs entretiens apparaissent certains points de vue très personnels sur les questions relatives à l'identité et à l'intégration.

(E-5, universitaire marocaine) Ceux qui voulons nous intégrer, (nous voulons) arriver à donner une vision aux espagnols différente de celle qu'ils ont.

(E-8, femme marocaine professeure d'escrime) S'intégrer ne passe pas forcément par boire de l'alcool ou manger du jambon. Est-ce que tu ne peux pas avoir tes croyances, tes coutumes et ta manière de t'habiller ?

L'Islam apparaît dans tous les entretiens comme une voie indispensable à l'intégration, comme quelque chose qui non seulement doit être conservé, mais qui facilite l'intégration, être un bon musulman impliquant être un bon citoyen (Khosrokhavar, 2003 : 53).

Les migrants expriment suivant le désir que ces différences fassent partie de la nouvelle société : l'intégration acquiert un aspect revendicatif et suppose en même temps une transformation du système politique occidental. On ne cherche pas le respect des différentes cultures, mais qu'elles soient plutôt la base d'une société multiculturelle non segmentée et égalitaire (Habermas, 2003 : 169). Selon Martuccelli (1996 : 68) : *le nouvel idéal démocratique est l'affirmation publique des différences : il s'agit de s'autodéterminer individuellement et d'assurer la coexistence de la plus grande diversité possible.*

Le désir d'introduire dans le système politique et social des sociétés de réception les différences et les revendications à travers l'intégration passe inévitablement par la participation civique. Pour beaucoup d'auteurs (Habermas, Hébert, Pateman) la participation des citoyens est un élément générateur d'identité civique (Folgueiras, 2004). En effet, la participation favorise la formation de liens civiques entre les personnes ainsi qu'entre elles et la communauté où elles participent. Par conséquent, selon ces auteurs, on peut affirmer que les dynamiques participatives sont génératrices d'un type d'identité civique qui n'est pas basée sur la nationalité ou la nation, mais sur des questions comme la communication (Touraine, 1997) et le dialogue entre citoyens. La participation

publique des citoyens, comprise comme un composant de base de la citoyenneté, crée le sentiment d'appartenance à une communauté.

Beaucoup d'auteurs plaident pour une redéfinition de la citoyenneté. De Lucas (2006, 14) propose d'accorder la citoyenneté à partir d'une résidence stable (depuis trois années), dans le cadre local, c'est-à-dire, citoyenneté comme voisinage, avec des droits politiques pleins dans le cadre municipal (plus que le droit au suffrage actif et passif), depuis une conception de la citoyenneté comme citoyenneté multilatérale et comme citoyenneté progressive : du voisinage au cadre autonome (relative aux régions autonomes de l'Espagne) d'abord, étatique et enfin européen. La première étape de la citoyenneté civique serait donc la première étape de l'idée européenne, les villes, la communauté politique municipale. Bauböck (1994, 12) parle de *global citizenship* ou *transnational citizenship*, Kymlicka (2002) parle de citoyenneté multiculturelle, résultat des interactions entre migrants et nationaux pour dépasser la dichotomie universalisme/ contextualisme, c'est-à-dire qu'il fait appel à certaines valeurs universelles (égalité, liberté et justice), mais à la fois il invoque le droit à la différence. Il présente ce type de citoyenneté comme une alternative politique qui reconnaîtrait quatre types différents d'intérêts : celui des états qui veulent maximiser leur souveraineté ; celui de la communauté internationale dont le but est de diminuer les conflits entre états ; celui des migrants et des minorités ethnonationales qui consiste à augmenter leur autonomie ; et enfin celui des démocraties dont l'intérêt serait de minimiser l'exclusion. Les individus interviewés s'accordent pleinement avec cette vision.

(E-5, universitaire marocaine) - *L'intégration c'est* - Connaître les cultures, la nôtre et la leur. Je trouve ça mal que nous ne participions à rien, ici nous vivons (...) nous faisons partie de la société, c'est vrai que nous venons travailler, mais il faut donner quelque chose de positif puisque nous sommes ici.

(E-11, marocain qui travaille dans une association) L'intégration pour moi c'est principalement l'implication dans la société où on vit, simplement ça. Mais oui, avec le respect de ta diversité culturelle, religieuse, ethnique. Et si quelqu'un a vécu 30 années en Espagne et qu'il vit seulement avec les règles du Maroc, là sincèrement je crois que c'est une personne non intégrée.

Dans ces extraits on constate aussi que l'intégration en tant que participation a un sens dialogique.

(E-10, marocain qui travaille à l'ambassade) Je crois que l'intégration ne peut pas être unilatérale, c'est une opération multidimensionnelle et pluridirectionnelle.

On requiert, par conséquent, une implication des deux parties, un processus de communication et de travail commun. Il existe un terme en Espagnol chargé d'un fort pouvoir symbolique et qui est présent dans un grand nombre des entretiens et qui définit le moment et la situation où se produit ce travail partagé : la convivance.

En France, ce mot a été incorporé au dictionnaire il y a cinq ans par la nécessité de trouver un terme qui exprime au mieux la vie en commun. Dans un discours Florence Delay déléguée de l'Académie française, disait : « *Convivialité* » : *mot sympathique, certes, emprunté de l'anglais et mis en circulation au XIX^e siècle par le gourmet Brillat-Savarin, mais qui dit le goût des agapes joyeuses et dont la tonalité festive ne convient pas à la vie de tous les jours. Alors ?* « *Cohabitation* » *désigne le partage d'une demeure par goût... ou par nécessité. Ce mot nous rappelle l'obligation d'habiter avec un mari, avec un parti. Il nous met un peu à l'étroit, tandis que « coexistence » lance dans de trop vastes espaces où l'homme a pu coexister avec des espèces disparues comme le mammouth et l'aurochs. Bref, le terme capable d'exprimer tout simplement la vie les uns avec les autres nous manquait* (Delay, 2004).

« Convivance » en espagnol renvoie à la période historique où en Espagne coexistaient trois religions, et cela peut être très utile pour mieux comprendre les rapports sociaux contemporains. Il n'est pas question « d'harmonie totale », mais du fait que des personnes ayant une religion, culture ou une idéologie différentes partagent un espace à travers le respect mutuel et puissent prendre part (participer) à la vie politique et sociale de manière égalitaire.

Même si accéder à la citoyenneté en Espagne est compliqué, la pluralité de plans et d'orientations en plus du système décentralisé de l'Etat a fait que l'intégration dépende en grande partie des acteurs, notamment dans l'espace local. Il n'y a pas un système d'intégration et pour cela j'ai parlé dans la thèse du non-système d'intégration espagnol ou de l'intégration sans système. Les associations de migrants et d'autochtones qui aident les migrants ont joué un rôle central dans les processus d'intégration des migrants, du même que les réseaux informels et la société civile. Même si on a constaté certaines attitudes et pratiques racistes, on a constaté aussi qu'en tenant compte de la vitesse du processus migratoire et du nombre important de migrants qui sont venus en Espagne, on a eu moins de conflits que dans d'autres pays, notamment dans les espaces de la quotidienneté.

(E-8, femme marocaine professeure d'escrime) Mon enfant n'a jamais eu de problèmes au lycée, ses amis viennent chez-nous pour manger et je leur prépare des plats arabes, ils adorent ! Certains mangent avec les mains pour essayer, même si nous mangeons avec les couverts, mais ils veulent essayer. Avec les voisins ça va très bien, nous nous amusons beaucoup, ils disent que mes enfants sont très bien élevés et disciplinés. La petite est la plus adorée de l'école et du quartier.

La « convivance » est le processus par lequel les individus communiquent, dialoguent et partagent. L'espace local est le lieu de la « convivance », mais bien évidemment en suivant la logique locale-globale et les processus transnationaux, les effets de ces pratiques de « convivance » ont une répercussion bien au-delà du niveau local.

(HV-6, jeune espagnol de parents marocains) J'ai connu un mec qui était un grand supporter du Barça et qui voulait regarder le matches au bar du village, mais ils finissait toujours par être mis à la porte parce qu'il était maure et il allait voler ou se droguer. Mais il ne faisait rien de tout ça et son comportement avait été bon au long de toute la semaine. Il avait 5 euros sur lui et il voulait les dépenser en regardant le match. Moi, j'ai expliqué ça au propriétaire et il m'a compris, m'a demandé de l'accompagner. J'ai fait une petite présentation et la semaine suivante il a commencé à y aller tout seul. Avec les mecs du village, pareil, un jour j'ai demandé aux mecs espagnols s'ils voulaient jouer un match au centre (*il parle d'un foyer de mineurs*), ils m'ont dit - qu'est ce que tu dis?, pour être volés, pour

être tués ? - non, ils veulent que jouer. Quel a été le message qu'ont reçus les marocains qui s'ennuyaient dans la cour ? Ils ont vu entrer les mecs du village avec qui ils avaient des conflits et ils disaient – *chapeau* pour eux, nous nous sommes mal comportés mais ils viennent quand même. Le match a fait que dans la rue, comme ils se connaissaient, ils se saluaient et disaient - je connais ce mec-là, donc tiens-toi bien avec lui. Il faut faire l'intégration, leur montrer qu'ils ont des droits et des devoirs.

L'intégration, du point de vue de la « convivance », produit le pluralisme culturel (ou l'interculturalité) en maintenant certaines particularités culturelles et en favorisant une insertion égalitaire des immigrants dans la structure sociale réceptrice. Ainsi, il peut se développer une identité collective commune qui permet de reconnaître tous les groupes et les individus comme membres de cette société en évitant, ainsi, la ségrégation sociale (Blanco, 2001 : 63). Pour cela, il ne serait pas nécessaire d'articuler un nouveau système d'intégration, mais l'intégration serait le fruit « d'ajustements permanents entre les populations en présence et les politiques mises en œuvre (...) et serait le fruit d'un dialogue, souvent conflictuel entre les groupes dominants (...) les acteurs publics, locaux et nationaux et les imaginaires réciproques qui nourrissent ce face à face » (Wihtol de Wenden, 2002).

L'interculturalité, est en ce sens une aspiration mais aussi une réalité. Aspiration parce que du point de vue idéologique elle suppose la confrontation, le dialogue, la créativité. Réalité, parce que dans les contextes globaux et multiculturels où nous nous trouvons, se mélanger, se métisser, est inévitable. L'interculturalisme, entendue comme projet politique et social, a autant de détracteurs que d'admirateurs. Ce que l'on prétend est, d'une part, respecter les particularités de chacun mais aussi produire une identité ou un sens commun d'appartenance (Castien, 1996 : 231). Cela ne signifie pas seulement que les cultures particulières soient prises en compte et qu'elles puissent se reproduire, mais il faut promouvoir des situations favorables pour la socialisation et la maturation des individus, la formation et la réalisation du sujet personnel.

7. Conclusions.

Il est vraiment compliqué de proposer un sujet d'étude aussi large et aussi complexe comme le phénomène de l'immigration marocaine dans la Communauté Autonome de Madrid. Mais il est encore plus complexe de résumer toute une thèse en une trentaine de pages. Plus de questions seront restées ouvertes que celles auxquelles j'aurai pu apporter une réponse. Mais, n'est pas là le but de toute recherche que d'essayer de donner des réponses mais aussi de savoir poser d'autres questions ? Sans doute ces nouvelles questions constitueront mes travaux académiques avenir. Néanmoins, cette thèse m'aura permis d'arriver à certaines conclusions.

La première, c'est qu'il faut bien savoir distinguer entre l'immigré comme catégorie sociale et le phénomène migratoire en tant que catégorie d'analyse sociologique. L'immigré, l'étranger, est une construction sociale édifiée en termes d'altérité et qui est basé sur notre formation comme des groupements sociaux et des sociétés complexes. L'immigré est le grand « autrui » de nos sociétés occidentales, et cette image est constamment rééditée à partir d'éléments présents et passés et de la combinaison, quelque fois perverse, d'éléments politiques, culturels, religieux et surtout ethniques. Par conséquent, cette image montre que ce phénomène n'est pas comme il est, mais comme il a été construit. Les sciences sociales nous donnent des outils pour analyser cette construction et pour clarifier tous ces éléments qui interviennent dans la formation de cette catégorie.

La deuxième conclusion est que l'immigration marocaine en Espagne, et concrètement à Madrid, est un phénomène qui a des similitudes avec d'autres processus migratoires dans d'autres sociétés, mais qu'à la fois il est spécifique en soi-même. On peut observer la spécificité de ce processus dans notre histoire, dans la formation de la nation espagnole, mais aussi dans le présent, car nous trouvons dans les premières étapes des processus migratoires, et l'Espagne est passée très vite d'être un pays caractérisé par l'émigration, pour devenir le deuxième pays en nombre d'immigrés. Cette vitesse a permis de visualiser les transformations dans la société d'accueil qui dans d'autres pays ont mis plus longtemps à se faire, telles

que la présence de l'islam dans l'espace public. Mais à la fois l'Espagne est plongée dans des changements typiques de l'ère globale, par conséquent ce serait une erreur que d'analyser la migration marocaine exclusivement du point de vue local ou national. Les phénomènes transnationaux, diasporiques et globaux ont multiplié, et quelques fois délocalisé, les références à partir desquelles les sujets reproduisent et produisent leur identité individuelle et collective. Cette pluralité est la caractéristique principale de la mondialisation, et elle a une influence directe sur les migrants du même que dans les occidentaux.

La troisième conclusion de cette thèse est que la purification des identités se traduit par la multiplication des formes d'être et des revendications de visibilité sociale des différences dans l'espace public. Si la modernité nous a donné des institutions reconnaissables et des identités facilement distinguables, la postmodernité, la mondialisation, les a estompées. Même s'il y a des doctrines néolibérales qui veulent maintenir une idée moderne de la société et qui attaquent la diversité ethnique, les acteurs sociaux, avec leurs pratiques et leurs demandes de liberté, ont mis la différence comme une partie constitutive de nos sociétés. Ces revendications et ses nouvelles identités ont mis le Sujet au centre de l'analyse sociologique contemporaine, un sujet qui se revendique en tant qu'acteur et en tant que différent. On a pu constater cela sur le terrain, parce que les marocains à Madrid ont dépassé les définitions qui les homogénéisaient, et loin de s'assimiler en perdant leur identité, ils ont trouvé progressivement leur place dans la société madrilène. Par ailleurs, même s'il y a eu des attitudes et des pratiques racistes dans la société de réception, un racisme que j'ai défini comme institutionnel et discursif, la plupart de la société madrilène a vécu l'incorporation des marocains avec normalité et avec un haut niveau de compression et de communication, surtout dans des contextes de coexistence ethnique.

Là, c'est la convivance, le processus par lequel on peut être différent mais à la fois partager un projet commun de société. C'est là la grande réussite du non système d'intégration espagnol: donner un rôle central au troisième secteur et à la société civile dans l'intégration des migrants, même si on ne peut pas affirmer que celui-ci ait eu un fait cherché par les administrations. Peut-être la vitesse du

processus, la décentralisation de l'Etat autonome, et l'incapacité des administrations de créer un système d'intégration central qui répondrait aux demandes des migrants et des nationaux, a fait que l'intégration ait été développée au niveau des individus. Les acteurs sociaux ont commandé les parcours personnels d'intégration, à travers des réseaux informels, dans la quotidienneté, au niveau local mais aussi global. On a pu constater sur le terrain une grande variabilité de processus de subjectivation qui dépasse les indicateurs traditionnels d'intégration. Il y a eu un effort du côté des migrants de s'adapter mais aussi d'enrichir la nouvelle société de laquelle ils font partie.

Pour finir, la dernière conclusion est que cette nouvelle centralité des acteurs marquera le futur des sciences sociales. Des événements tels que « le Printemps Arabe » ou le mouvement des « indignés espagnols », sont d'autres preuves qui montrent le désir de liberté et de reconnaissance des individus, le mélange des affaires locales et globales, du privé et du public, et la naissance de nouvelles appartenances et revendications que certains auteurs placent dans un nouveau type de citoyenneté. Les scientifiques sociaux devons décrire ces nouvelles articulations sociales. Peut être la transformation ou la mutation de notre domaine de travail se traduit par l'abandon des propositions de grands systèmes d'organisation sociale idéologisés, pour constater comment les individus agroupés ou pas, c'est-à-dire les sujets et les nouveaux acteurs sociaux, sont en train de changer notre réalité sociale, politique, économique et culturelle, et en même temps notre champ d'étude: les sciences sociales.

ANEXO I.

DATOS SOCIODEMOGRÁFICOS Y CRITERIOS MUESTRALES DEL TRABAJO DE CAMPO.

En los años 70, coincidiendo con el cierre de fronteras de países como Francia, Bélgica u Holanda y con el crecimiento económico de ciertas regiones españolas, se producen los primeros movimientos relevantes de población marroquí, en este caso a Cataluña⁷⁶. Sin embargo, no será hasta los 90', cuando Madrid comience a tener una población relevante de marroquíes. Los inmigrantes marroquíes dejan de ver a España como un país de paso, siendo los primero grupos de inmigrantes que comienzan a establecerse en nuestro país, fruto del crecimiento económico y del cerramiento de fronteras de otros países europeos. La necesidad de mano de obra y posteriormente del sector servicios, hace a España un país atrayente.

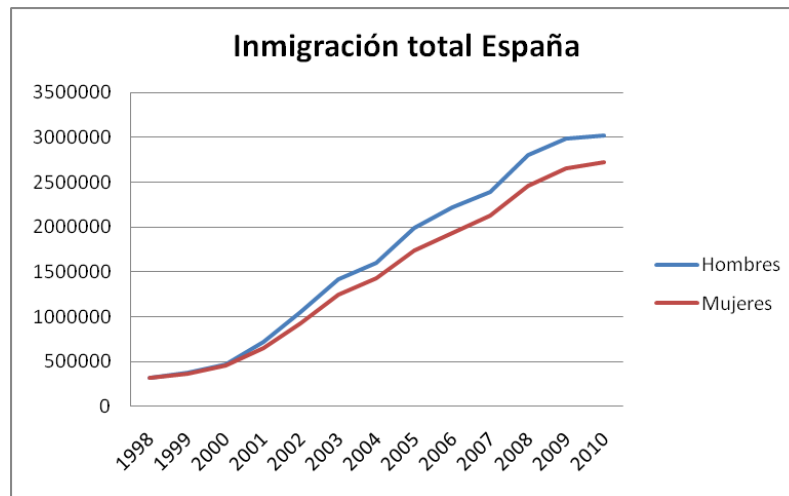
Esta conversión de España y de Madrid, como lugares con un peso relevante de la inmigración, es por tanto, muy reciente. En sólo 10 años, el porcentaje de inmigrantes en España ha pasado del 0,63% en 1986 al 10% en 2007⁷⁷, convirtiéndose España en el segundo país del mundo en porcentaje de inmigrantes, detrás de Estados Unidos. La población marroquí en 2007 era la mayoritaria dentro de los inmigrantes en España (12,90%) 582.923 individuos⁷⁸. Según los datos del padrón de 2010, en España el número de inmigrantes ha ascendido a 5.747.734, lo que supone un 12,2% de la población, un (47.5% mujeres), de ellos 754.080 provienen de Marruecos, un 13,12% de la inmigración total (39.7% mujeres). El colectivo marroquí es el colectivo de inmigrantes más numeroso en España. El año 2011 es el primero en el que tenemos un saldo migratorio negativo, se mantiene el 12,2% de población migrante pero el número total desciende, habiendo 5.730.667 inmigrantes en España. El motivo principal de este retroceso, que parece ir a más, es la crisis económica más que las nacionalizaciones.

⁷⁶ Bernabé López García (2004): La evolución de la inmigración marroquí en España (1991-2003), Atlas de Inmigración Marroquí en España.

⁷⁷ Censo y padrones municipales. Fuente: INE

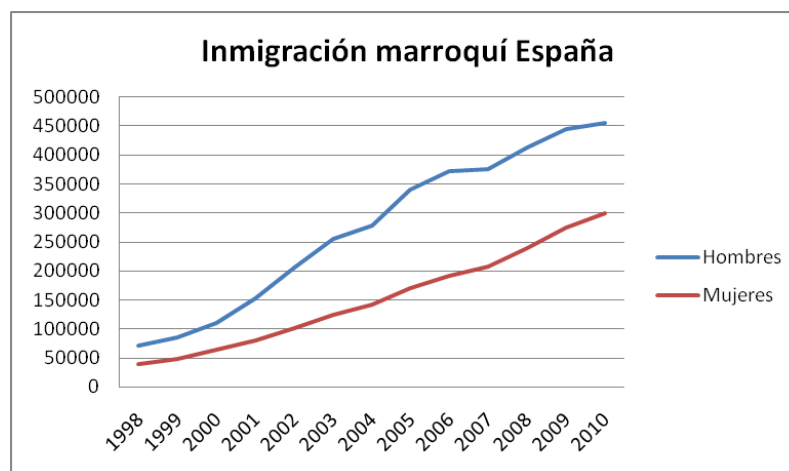
⁷⁸ Padrón Municipal de habitantes, Enero 2007.

TABLA 1. Evolución de la población inmigrante en España por sexos.



Fuente: elaboración propia a partir del Censo y de los padrones municipales.

TABLA 2. Evolución de la población inmigrante marroquí en España por sexos.



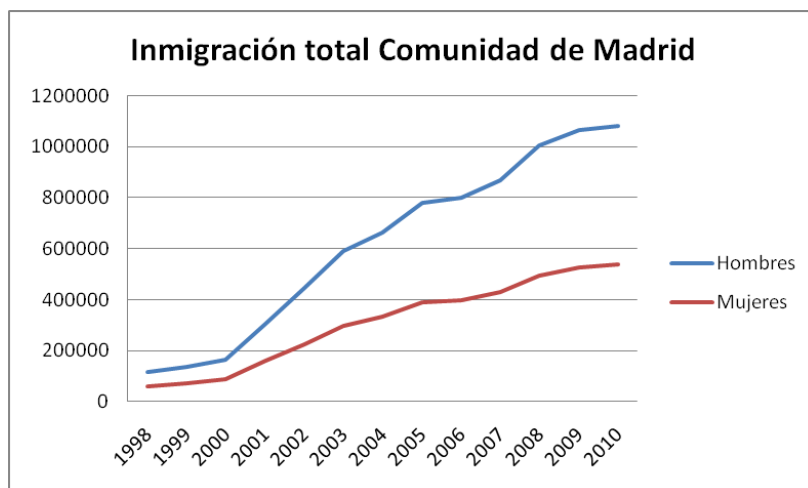
Fuente: elaboración propia a partir del Censo y de los padrones municipales.

La comunidad de Madrid es excepcional en este aspecto, es una de las autonomías con más porcentaje de inmigrantes, los últimos datos de población hablan de un 16,62%⁷⁹. Además, es la segunda con más inmigrantes de origen

⁷⁹ Informes del Observatorio de la Inmigración de Comunidad de Madrid, Enero 2008. No podemos especificar qué lugar ocupa respecto a otras comunidades ya que no en todas se han publicado los datos de 2008, en 2007 era la 4ª.

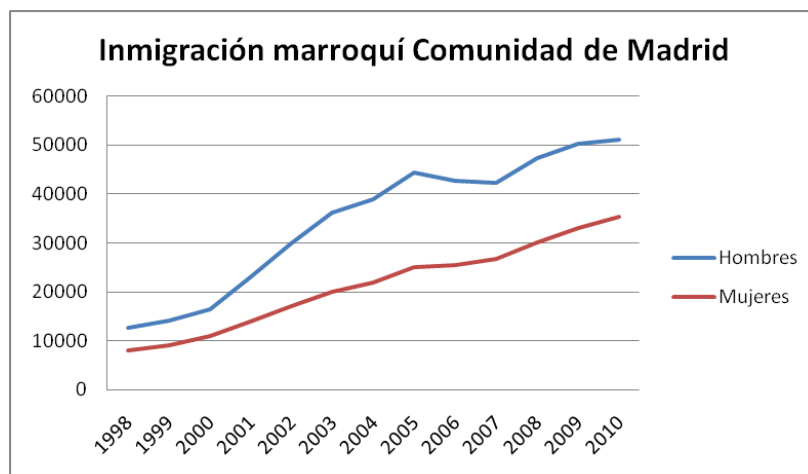
marroquí 8,07% (85.622) (de los inmigrantes), tercera nacionalidad en importancia detrás de rumanos y ecuatorianos. En la Comunidad de Madrid hay 1.079.944 inmigrantes según el padrón de 2010 (49.8% mujeres), de ellos 86.386 son marroquíes (41% mujeres).

TABLA 3. Evolución de la población inmigrante en la Comunidad Autónoma de Madrid, por sexos.



Fuente: elaboración propia a partir del Censo y de los padrones municipales.

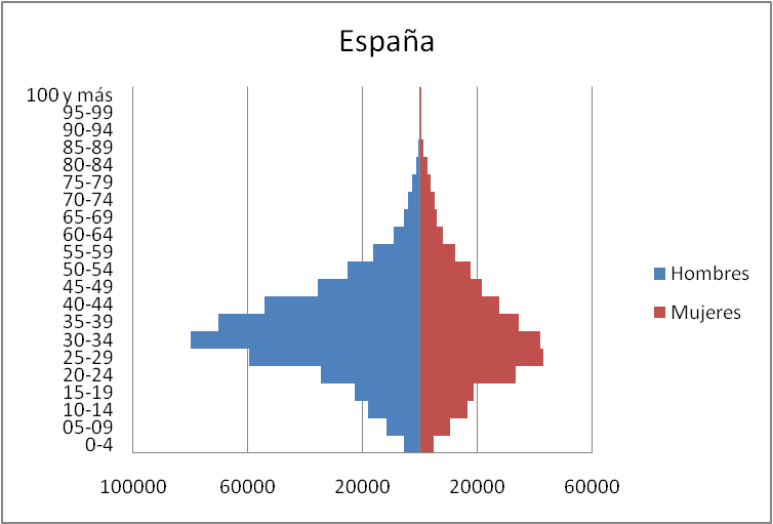
TABLA 4. Evolución de la población inmigrante marroquí en la Comunidad Autónoma de Madrid, por sexos.



Fuente: elaboración propia a partir del Censo y de los padrones municipales.

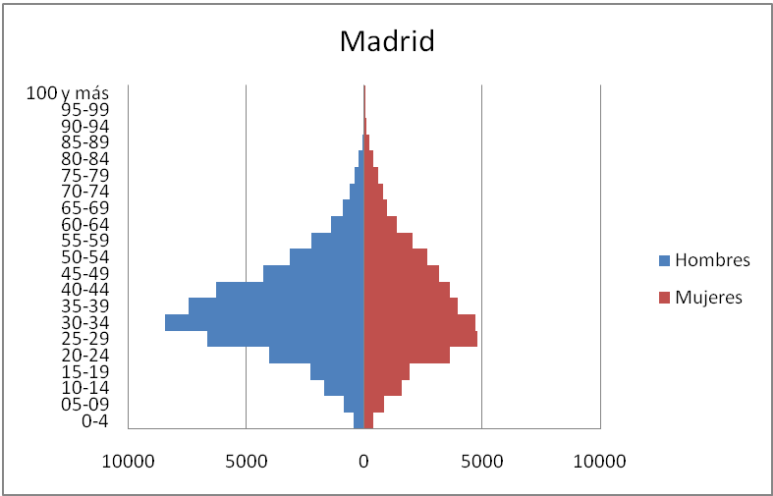
En cuanto a la distribución por sexos, en España hay más peso de población marroquí masculina, 64,38% frente 35,62% de mujeres. También es una inmigración joven, ya que más del 32% de la población se encuentra entre los 25-35 años.

TABLA 5. Pirámide de la población marroquí en España.



Fuente : elaboración propia a partir del Censo y de los padrones municipales.

TABLA 6. Pirámide de la población marroquí en a Comunidad Autónoma de Madrid.



Fuente : elaboración propia a partir del Censo y de los padrones municipales.

Según la Encuesta Nacional de Inmigración de 2007 el 2,7 % de los magrebíes residentes en España tienen estudios superiores y no se encuentran subempleados, el 90,8 % están subempleados o en paro, y el 6,5 % tiene más de 65 años y están jubiladas. Los que no están desempleados llegaron a España en su mayoría antes de 1987, y su media de edad es de 41 años. Los que están subempleados o en paro tienen una media de edad de 34 años y llegaron principalmente desde 1997. El alumnado inmigrante en las enseñanzas no universitarias representa el 8,35%, con una cuantía de 591.560 alumnos respecto a un total de 7.081.682 alumnos. Dicho porcentaje ha aumentado casi un punto porcentual por año desde 1996. El alumnado procedente de América del Sur es el grupo más numeroso, siendo Ecuador el país con mayor representación en el sistema educativo español (95.644). Le sigue el alumnado procedente de África, fundamentalmente de Marruecos (90.955) (CIDE, 2007).

El alumnado inmigrante matriculado en enseñanzas universitarias también está aumentando. Entre 1997 y 2007 pasó del 0.68% al 2.10%. En 2010 el porcentaje de alumnos inmigrantes es del 3.2%, y de ellos el 64.6% procede de fuera de la UE. En el curso 96-97 el 18.3% del alumnado extranjero procedía de África (principalmente de Marruecos) y en el curso 2006-2007 la proporción era del 19.4% (Ministerio de Educación ,2011).

- *La importancia de Lavapiés en mi tesis.* Una parte muy importante del trabajo de campo la he realizado en Lavapiés, en el marco del proyecto MCYT (2003-2006) “Glocalidad e inmigración transnacional. Las relaciones sociales entre grupos étnicos en el espacio metropolitano (Madrid y Bilbao)” dirigido por Alfonso Pérez-Agote, y que se desarrolló por dos equipos de investigadores, uno en Bilbao⁸⁰ y el otro en Madrid⁸¹ (en el que participé como becario).

⁸⁰ Equipo de Bilbao: Beatriz Cavia, Gabriel Gatti, Andrés Gómez Seguel, Iñaki Martínez de Albeniz, Silvia Rodríguez, Elsa Santamaría y Benjamín Tejerina.

⁸¹ Equipo de Madrid: Alfonso Pérez-Agote, Margarita Barañano Cid, Alberto Riesco Sanz, Carmen Romero Bachiller y Antonio Álvarez Benavides.

También en Lavapiés trabajé durante 2009-2010 en el proyecto “Security in Diversity”, dirigido por Miguel Gandarillas, y aunque su marco de estudio era todo el distrito centro de Madrid, la sede del proyecto y mi lugar de trabajo se encontraba en un centro comunitario del barrio.

Además durante los años 2004-2007 he vivido en ese barrio y he realizando actividades diversas actividades de ocio, de participación comunitaria tanto antes como después de este periodo.

Lavapiés ocupa, por tanto, una parte importante en la investigación, por los motivos que comento y también porque es un laboratorio urbano muy interesante para comprobar las relaciones interétnicas y las capacidades creativas de los inmigrantes marroquíes. Sin embargo, decidí extender la muestra a otros núcleos de población tanto dentro de Madrid como en otras ciudades y pueblos de la Comunidad Autónoma en los que había grupos importantes de población marroquí. Si bien, en un principio, Lavapiés fue el núcleo urbano por excelencia en el que se encontraba esta población, a lo largo de los último años, debido al aumento de la inmigración, el encarecimiento del barrio y la normalización de la vida de los inmigrantes, muchos marroquíes se han ido desplazando a otros lugares, al igual que otros inmigrantes y nacionales que vivían en el barrio.

- La muestra:

Los criterios para seleccionar la muestra estructural y estratégica se han basado, en primer lugar, en la evolución del padrón municipal de habitantes desde aproximadamente el año 1998. En otros casos, ciertos criterios muestrales se han subestimado o sobreestimado en función de los objetivos concretos de la investigación.

- Edad: todos son mayores de 18 años por motivos operativos como pedir permiso a los padres y porque se considera una edad en la que se tiene una opinión ya formada y una capacidad pública plena. La división por edades se tiene a partir de los datos demográficos.

- Jóvenes: 40%
- Mediana Edad: 20%
- Mayores: 20%

- Género: se tiene en cuenta la distribución por sexos de los inmigrantes madrileños.

- Hombres: 60%
- Mujeres: 40%

- Tiempo en España. Bajo este criterio se pretende atender a las migraciones recientes, posteriores a acontecimientos como los atentados de Atocha del 2004 y al crecimiento migratorio español y madrileño que se sitúa entre el años 2000 y el 2003. También se pretender representar las migraciones ancianas para atender a los cambios que se han ido produciendo en los últimos años y certificar el estado de la integración o no de los inmigrantes, y la reconstrucción, en principio ya realizada, de la identidad individual y colectiva.

- Poco tiempo: menos de tres años. 20%. También se incluirán a los recién llegados para atender a las expectativas generadas en el proyecto migratorio.
- Tiempo medio: de 3 a 10 años. 60%. En este periodo se han producido los cambios más significativos que implican a los inmigrantes marroquíes en la CAM como creación de planes de integración, los atentados de Atocha, el aumento y estancamiento de la inmigración o la creación de las redes sociales (asociaciones, redes informales, etc).
- Largo tiempo: más de 10 años. (20%). En este segmento se busca a inmigrantes que puedan valorar la inmigración anterior al fuerte incremento nacional y regional. Se pretende valorar el grado de adaptación e integración y los cambios acaecidos tras un largo tiempo de estancia.

- Nivel educativo. Este aspecto puede ser el más controvertido de la muestra, ya que si bien un porcentaje muy alto de la inmigración marroquí tiene estudios bajos o medios, he querido sobrerrepresentar a la población con estudios universitarios por motivos metodológicos y teóricos. Uno de los objetivos prioritarios de la investigación ha sido analizar las transformaciones individuales y grupales que se producen con motivo de la inmigración, conocer los intentos que desde el interior de los colectivos marroquíes migrantes se están haciendo por transformar la realidad de los compatriotas y de otros inmigrantes. Tras varios años de trabajo de campo y de observación participativa, he constatado que hay un movimiento asociativo fuerte y activo en el seno de la inmigración marroquí, llegando a la conclusión de que es quizá el colectivo migrante más participativo y más reivindicativo de Madrid. He tenido un interés especial en estudiar cómo los migrantes devienen actores de su propia realidad, cómo se *empoderan* de sus circunstancias personales y sociales para transformarlas, y cómo trabajan para conseguir una integración social real que posibilite una convivencia creativa. Atendiendo a criterios estrictamente demográficos, el número de marroquíes universitarios se ha duplicado en cada año del trabajo de campo, por lo que es un factor que debe ser tenido en cuenta en toda su amplitud.

- Estudios primarios/sin estudios: 50%
- Estudios secundarios: 25%
- Estudios universitarios: 25%

- Generación. En este apartado es interesante analizar las diferencias que hay cuando la socialización primaria se ha producido en España o no, elementos como la nacionalización, el manejo del idioma o la educación en el sistema educativo español, crean puntos de partida diferentes a los de los inmigrantes de cierta edad que llegan a España. Dado que a este colectivo no se le puede considerar como inmigrantes y que el sujeto de la investigación es la inmigración marroquí, los individuos de segunda generación o de primera generación y media (nacidos en Marruecos pero socializados en España) servirán sólo para anunciar ciertos discursos que pueden ser interesantes para analizar las políticas educativas de los padres y los niveles de integración, asimilación y convivencia de sus hijos.

- Inmigrantes: 80%
- Primera generación y media: 10%
- Segunda generación: 10%

- Lugar de procedencia. Los primeros estudios de la inmigración marroquí en España y en Madrid hicieron un gran esfuerzo por trazar el mapa de las migraciones, llegando a la conclusión de que las zonas costeras de Marruecos, el Rif principalmente, y las zonas del antiguo protectorado de España, eran eminentemente los lugares de procedencia de los marroquíes que vinieron a España. También ha habido estudios que han tenido en cuenta si las personas venían del medio rural o de la ciudad. Después del trabajo de campo realizado, he podido constatar que las procedencias siguen remitiéndose a las zonas señaladas, aunque se han extendido a otras. Todos estos aspectos se han tenido en cuenta para diversificar la muestra, aunque destacan los procedentes del antiguo protectorado.

- Informantes. He querido seguir otro criterio que también tiene relación con la sobreestimación de la muestra en el aspecto educativo y con el intento de dilucidar cómo los inmigrantes devienen actores de su propia realidad. La muestra recogerá aproximadamente un 30% de informantes (políticos, trabajadores de asociaciones, representantes comunitarios, etc).

- Identidades reactivas. Gracias al proyecto europeo "Security in Diversity" dirigido por Miguel Gandarillas y en el que trabajé durante un año realizando una parte del trabajo de campo de la investigación, tuve la posibilidad de entrevistar a marroquíes "infractores", es decir, individuos que habían cometido delitos que iban desde el tráfico de drogas a pequeña escala (menudeo) hasta delitos de sangre (robos con fuerza). Estas entrevistas se hicieron en forma de historia de vida, y aunque tuve bastantes limitaciones en algunas de ellas por los temas abordados, han dado origen a un apartado de la tesis en las que a través del análisis sociológico trato de esbozar las causas subjetivas de las identificaciones que he llamado reactivas.

- Otras perfiles: en este apartado incluyo a españoles que conviven diariamente con colectivos de marroquíes, bien por motivos de trabajo (trabajadores de asociaciones, mediadores vecinales, educadores de menores) o porque habitan en los mismo barrios. También he entrevistado a otros inmigrantes que conviven con colectivos marroquíes con el objetivo de ampliar el aspecto multicultural del análisis. Por último, entrevisté en Marruecos (Chauoen, Casablanca, Rabat y Mohammedia) a varias personas de una manera informal (entrevista no estructura) y a través solo de anotaciones por cuestiones procedimentales y legales (fui invitado por la universidad de Mohamedia para un congreso y por la municipalidad de Chauoen – a través de la Expertía profesional en Cultura y Religión Islámica que imparte la UNED y la Universidad Camilo José Cela – a un seminario).

TABLA DE CONTENIDOS DEL TRABAJO DE CAMPO				
Nº	AÑO	SUJETO	TÉCNICA	PERFIL
1	2005	E-1.	Entrevista en profundidad.	Mujer joven marroquí, 18 años, lleva tres años en Madrid. En el momento de la entrevista cursa 1º bachillerato en un IES en Lavapiés. Utiliza hiyab. Viven en un pueblo del Noreste de CAM.
2	2005	E-2.	Entrevista en profundidad	Hombre marroquí de origen bereber; sin apenas estudios reglados. Vino a Madrid soltero y trabajó en la construcción, reside en Lavapiés desde los 90'. Se casó con mujer marroquí árabe, tienen dos hijas de 5 y 6 años.
3	2005	EG-1.	Entrevista en profundidad (grupal)	P1. Hombre marroquí llegado a Madrid hace poco más de un año, cursó algún año en la universidad. Vive en Lavapiés con su mujer y la madre de ella; se encuentra en paro y con dificultad de trabajar por falta de permiso de trabajo (sólo tiene permiso de residencia por reagrupación) P2. Traductor marroquí que lleva 10 años en España. Ambos residen en Lavapiés.
4	2005	GD-1.	Grupo de discusión	P1. Marroquí, soltera. Estudiante; llegó hace poco tiempo, vive con su hermano y pertenece a asociación de inmigrantes marroquíes. P3. Mujer marroquí, casada y con hijos, acuden a colegio fuera del barrio. P4. Mujer marroquí, casada y con hijos, acude a colegio en el barrio. Todas residen en Lavapiés.
5	2005	GD-2.	Grupo de discusión	P1. Ecuatoriana. Titulación en medicina; trabaja en limpieza de casa y como temporera agraria. Soltera, vive con hermano y cuñada con dos hijas. Ocho años en Madrid. P2. Ecuatoriana. 7 años en Madrid. Vive con marido y dos hijos. Trabaja en limpieza de casas. Lleva a los niños al colegio fuera del barrio. P3. Colombiana. Casada, pero vive sola en Madrid con otras amigas. Realiza un curso de postgrado; trabaja como periodista en prensa para inmigrantes.

				<p>Vive en Lavapiés.</p> <p>P4. Indígena ecuatoriano, casado con indígena otavaleña, dos hijos. Vino por primera vez a Madrid hace trece años. Comerciante ambulante y en ferias por toda España</p> <p>P5. Colombiana. Soltera. Tiene restaurante un restaurante de comida colombiana en Lavapiés. Implicada en movimientos sociales del barrio.</p> <p>P6. Ecuatoriano, 23 años, soltero. Titulado en informática, trabaja en locutorio y envío de dinero. Vino con sus padres hace diez años.</p> <p>P7. Peruano. Soltero, vive con otros connacionales. Vive en Lavapiés. Trabajos varios. En la actualidad trabaja como comercial de entidad bancaria para el envío de remesas.</p> <p>P8. Mujer indígena de Otavalo (viste traje tradicional). Casada y con hijos; trabaja con su marido en ferias ambulantes. Viven en Lavapiés</p>
6	2005	GD-3.	Grupo de discusión	<p>P1. Varón de unos 50 años. Nacido en Lavapiés. Artesano del cuero con un puesto en el Rastro.</p> <p>P2. Varón de unos 40 años. Gitano. Nacido en Lavapiés, tiene un comercio en el barrio.</p> <p>P3. Varón de unos 45 años. Nacido en Lavapiés. Tiene un hijo de 15 años.</p> <p>P4. Mujer de unos 40 años. Gitana. No interviene prácticamente, su marido contesta por ella.</p> <p>P5. Varón de unos 50 años. Lleva 25 años en Lavapiés y pertenece a la asociación de vecinos del barrio.</p> <p>Todos residen en Lavapiés.</p>
7	2006	E-3.	Entrevista en profundidad	<p>Mujer marroquí berber, joven, soltera, coordinadora de la asociación sociocultural IBN Batuta que lleva 5 años en España. Estudios de bachillerato.</p> <p>Vive en Madrid capital.</p>
8	2006	EG-2.	Entrevista en profundidad (grupal)	<p>P1. Mediador vecinal, habitante tradicional del barrio de Lavapiés pero que ha emigrado de joven, tiene unos 40 años y lleva 1 trabajando en el barrio.</p> <p>P2. Voluntario y miembro de la junta directiva de la asociación Madrid Puerta Abierta, lleva 11 años como voluntario en Lavapiés, tiene unos 30 años.</p> <p>Residen en Madrid capital.</p>
9	2006	E-4.	Entrevista en profundidad	<p>Presidente de la una asociación de vecinos de un barrio con una alta tasa de inmigración en general, y marroquí en particular. Autóctono que lleva toda su vida viviendo en ese barrio, de unos 40 años.</p>
10	2007	Naoufal (blog)	Historia de vida a través de blog y mail.	<p>Chico 26 años de Tetuán, lleva un año en Madrid porque ha sido contratado por una empresa multinacional (con sede en Amsterdam). Estudios superiores.</p> <p>Vive en Madrid capital.</p>
11	2007	Chica que contesta a Naoufal	Contestaciones al blog de Naoufal	<p>Joven, varios años en España, estudios universitarios.</p>
12	2008	E-5.	Entrevista en profundidad	<p>Chica marroquí de 22 años, proveniente Larache, del norte de Marruecos, lleva 8 años en España. Estudia filología árabe en la UCM .</p> <p>Vive en un pueblo de la CAM</p>
13	2008	HV-1.	Historia de vida	<p>Hombre marroquí de 32, vino de Fez, lleva 5 años en España (4 de ellos en Madrid), también vivió en Francia. Estudios medios.</p> <p>Vive en Parla.</p>

14	2008	E-6.	Entrevista en profundidad	Hombre marroquí de 31, vino de Tánger, lleva 12 años en Madrid, de los cuales 6 sin papeles. Estudios primarios.
15	2008	EG-3.	Entrevista en profundidad	1. Mujer marroquí de Tánger, 3 años en España, sin papeles. Ingeniera que trabaja como costurera. 2. Hombre marroquí de Tánger, 3 años en España, sin papeles. Empresario. Ambos viven el Parla. La entrevista se hace parte en inglés porque no hablan muy bien el castellano y tampoco saben francés.
16	2009	HV-2.	Historia de vida	Hombre marroquí de 30 años, lleva 5 años en Madrid. vino a través de un contrato de trabajo, estudios medios. Trabaja en un banco atendiendo, principalmente a marroquíes. Vive en Parla
17	2009	HV-3.	Historia de vida	Hombre marroquí de 34 años, lleva 8 años en España, nació en Tánger. Estudios de doctorado. Vive en usera.
18	2009	E-7.	Entrevista en profundidad	Mujer marroquí de 29 años, llegó con 2 años a Madrid, no habla árabe y ha renunciado a la nacionalidad marroquí. Vive en Parala.
19	2009	E-8.	Historia de vida.	Mujer marroquí, nacida en Casablanca. Lleva 6 años en España. Estudios de bachillerato. Ha vivido en muchos países antes que en España. Es profesora de esgrima.
20	2009	E-9.	Entrevista en profundidad	Mujer marroquí de 22 años que vino a Madrid con 10 años. Nació en Tetuán y su padre lleva 40 años en España. Estudia en la facultad de filología árabe. Utiliza hiyad en su vida diaria, con la oposición de sus padres.
21	2009	E-10.	Entrevista en profundidad	Hombre marroquí de 50 años que trabaja en la embajada de Marruecos
22	2009	E-11.	Entrevista en profundidad	Hombre marroquí de 37 años, lleva 12 años en España. Nacido en Tetuán. Ha trabajado como mediador intercultural en varias asociaciones y ONGs, aunque vino a Madrid para completar sus estudios de doctorado en Biología.
23	2009	E-12.	Entrevista en profundidad	Hombre marroquí de 21 años, lleva 7 años en Madrid. Vino sin su familia. Nacido en Tetuán. Con estudios medios.
24	2009	E-13.	Entrevista en profundidad.	Hombre marroquí lleva 14 años en Madrid. Viene de Lareche. Estudios universitarios. Trabaja en una ONG marroquí.
25	2009	HV-4.	Historia de vida (infractor)	Hombre marroquí de 29 años, lleva 10 años en España (8 en Madrid), nació en Tánger. Llegó escondido en un camión.
26	2009	HV-5.	Historia de vida (infractor)	Marroquí de 22 años, lleva 9 en Madrid, sin escolarizar. Su familia siempre ha vivido en Marruecos. Trafica con hachís a pequeña escala.
27	2009	EG-4.	Entrevista en profundidad (grupal)	P1.Trabajadora social de un centro de la CAM para la integración de inmigrantes marroquíes. P2. Dinamizadora del grupo de mujeres del mismo centro.
28	2009	E-14.	Entrevista en profundidad	Mujer española de 28 años, trabaja en proyecto de promoción de la mujer marroquí.
29	2010	HV-6.	Historia de vida	Nacido en Madrid de padres marroquíes, estudios de bachillerato y de formación profesional superior. Ha trabajado como educador en centros de menores y como mediador intercultural.
30	2010	HV-7.	Historia de vida (infractor)	Marroquí de 21 años , ha nacido en Marruecos pero lleva 11 años en España. Comete robos con violencia y ha sido detenido varias veces.
31	2010	HV-8.	Historia de vida (infractor)	Marroquí recién llegado (menos de un año), proviene de Tánger. La entrevista se realizó en dialecto marroquí y fue traducida por Llamal. Comete robos, sin violencia, no ha sido detenido.

ANEXO II.

LA UNIÓN EUROPEA Y LAS RELACIONES ENTRE MIGRACIONES Y DESARROLLO.

Conclusiones de la presidencia. Consejo europeo de Tampere 1999.

Tampere supone un hito en la política europea de inmigración, y especialmente en la relación de estas políticas con el desarrollo de los países de origen de los inmigrantes. Aunque será más adelante cuando se profundice en la relación entre inmigración y desarrollo, no es hasta entonces cuando se empieza a dejar de criminalizar al inmigrante, para avanzar en las causas profundas de la inmigración y en la articulación de políticas coordinadas entre los distintos miembros y orientadas, no exclusivamente, hacia el beneficio y protección de las fronteras de la Unión.

De este modo, en el párrafo 11 se reconoce que *la Unión Europea necesita un enfoque global de la inmigración que trate los problemas políticos, de derechos humanos y de desarrollo de los países de origen y tránsito.*

Es el primer momento en que se relacionan las migraciones y el desarrollo en los países de origen y de tránsito, si bien, sigue estado presenta la lucha contra la inmigración ilegal y el hermetismo de las fronteras de la Unión. También se habla de la lucha contra la pobreza, la integración y la igualdad de derechos de los inmigrantes en las sociedades de recepción respecto al resto de ciudadanos.

Sin embargo, a partir de este momento no habrá una sola comunicación o documento comunitario relacionado con la inmigración y el desarrollo que no tenga entre sus principios orientativos las conclusiones de Tampere.

COM (2002)703 final.

Esta comunicación de la comisión es especialmente importante porque es la primera vez que se introduce el tema del desarrollo compartido y del codesarrollo Norte-Sur, aunque había ya ciertas aproximaciones en Tampere. En la primera frase del documento, en el preámbulo, se dice: *la inmigración se encuentra en el mismo centro del debate político en los países industrializados y es actualmente una de las principales prioridades estratégicas de la Unión Europea. Si se gestiona*

correctamente puede ser un factor positivo de crecimiento y éxito tanto para la Unión Europea como para los países afectados.

Si bien, aunque el preámbulo es esperanzador y el informe que presenta la comisión es interesante porque intenta analizar las causas profundas de la inmigración, lo cierto es que sigue estado constreñido a la protección de fronteras y a los acuerdos de repatriación de los inmigrantes ilegales, aunque es cierto que los avances en la relación entre desarrollo e inmigración son muy importantes.

Por otra parte el enfoque de análisis son las teorías *pull-push*, que son interesantes para comprender ciertos aspectos de la inmigración, pero que poco tienen que decir sobre el codesarrollo. El desarrollo sí que está presente en otras partes importantes del informe, como en el estudio sobre el papel de las remesas, la fuga de cerebros y el papel de los retornados en el desarrollo de los países de orígenes.

Son especialmente interesantes los capítulos 8 al 11, donde más hincapié se hace en la relación entre la inmigración y el desarrollo, así como sobre las políticas que debería adoptar la Unión para que esta relación fuera cada vez más fructífera para los países de origen, de tránsito y de recepción. Se insta a fomentar el empleo en los países en desarrollo, pero lo que es más interesante, a avanzar, al menos en el plano discursivo, en la liberalización de la circulación de personas. También se insiste en la prevención de conflictos, el refuerzo institucional y la buena gobernanza, la seguridad alimentaria y el desarrollo rural sostenible, como factores para paliar la expulsión de población desde el Sur. Por último, *se establece que a partir de esta comunicación la Unión Europea incluirá sistemáticamente el nexo entre migración y desarrollo en la programación de su diálogo político, y también introducirá cuestiones de migración en su diálogo económico y social. Tal diálogo no debería limitarse a la cuestión de cómo abordar la inmigración ilegal y la readmisión, sino que podría incluir también temas como:*

- *Las causas profundas de la emigración y las posibilidades de abordarlas de manera global.*

- *La política comunitaria de inmigración legal y la gestión de la emigración por el tercer país concernido (...).*
- *La mejor integración de los emigrantes legales que viven y trabajan en la UE (...).*
- *La cuestión de cómo facilitar la circulación de cerebros y ayudar a los inmigrantes que residen legalmente en la UE y desean contribuir al proceso de desarrollo de sus países de origen.*

Reglamento (CE) nº491/2004 del Parlamento Europeo y del Consejo de 10 de Marzo de 2004 por el que se establece un programa de asistencia financiera y técnica a los terceros países en los ámbitos de la migración y el asilo (Aeneas).

Este documento es importante porque va a reglamentar la política exterior de la UE en el ámbito de las migraciones, y aunque, como veremos, hay un peso importante de las políticas de control migratorio y de corresponsabilidad de los terceros países, este aspecto no sólo se va a centrar en acuerdos de repatriación y de control de los flujos, sino que cada vez va a estar más relacionado con el tema del desarrollo, incluyéndose también aspectos del codesarrollo.

En este sentido si en el artículo 1. y 2. aparecen aspectos clásicos de las políticas migratorias de los estados miembros de la Unión, como la aplicación de los acuerdos de readmisión, el control fronterizo, la readmisión de los inmigrantes o la lucha contra la inmigración ilegal, en el apartado C del artículo hay una referencia explícita al papel de los inmigrantes como agentes de desarrollo en sus países de origen: *facilitar la contribución de los emigrantes al desarrollo económico y social de las comunidades en sus países de origen, con inclusión del fomento de la utilización de las remesas de dinero para inversiones productivas e iniciativas de desarrollo, así como mediante el apoyo a los programas de microcréditos.*

COM (2005) 390 final.

En este caso nos encontramos con el primer documento comunitario cuyo tema central es el nexo entre la inmigración y el desarrollo. Desde la introducción se reconoce que la inmigración puede tener factores positivos para el desarrollo a través de políticas adecuadas y se pone como objetivo profundizar en el concepto de codesarrollo.

En este sentido se establecen los medios a través de los cuales incentivar los efectos positivos de la inmigración para el desarrollo que se concretarían en:

- Remesas de inmigrantes. Una correcta gestión puede contribuir a la consecución de los objetivos de desarrollo de los países de origen de los emigrantes.
 - Favorecer los envíos de remesas poco costosos, rápidos y seguros.
 - Facilitar la contribución de las remesas al desarrollo de los países de origen de los emigrantes.
- Las diásporas como factores de desarrollo en los países de origen.
- Migración circular y circulación de cerebros para fomentar la transferencia de competencias hacia el mundo en desarrollo.
- Reducir la incidencia negativa de la fuga de cerebros.
- Mecanismos de seguimiento para el cumplimiento de la comunicación.

COM (2005) 621 final.

Esta comunicación, que salió dos meses después de la 390, corresponde a las prioridades de actuación frente a los retos de la inmigración. Se vuelve a insistir

en la necesidad de un enfoque global del fenómeno de la inmigración pero es paradigmática en referencia al codesarrollo porque por primera vez se habla de los efectos desarrollistas de la inmigración en las sociedades de recepción, así se dice *que la inmigración es una fuente de enriquecimiento cultural y social, especialmente por su contribución al espíritu de empresa, a la diversidad y a la innovación, su incidencia económica en el empleo y el crecimiento es asimismo significativa en la medida en que aumenta la oferta de mano de obra , contribuyendo así a solucionar los problemas que se derivan de su posible escasez. Tiende, por otro lado, en general, a influir positivamente en la demanda de productos y, en consecuencia, en la demanda de mano de obra.*

En cuanto a los países de origen de los inmigrantes se insiste en el compromiso de Europa de apoyar los esfuerzos de desarrollo de estos países, en crear alternativas a la emigración y en centrar la política de desarrollo de la Unión en la erradicación de la pobreza y en la consecución de los Objetivos de Desarrollo del Milenio. A pesar de que se vuelve a hablar de la cooperación con terceros países en materia de control de la inmigración, hay un apartado concreto (el tercero) para el diálogo y la cooperación con África, reconociéndose que *bien gestionado, el fenómeno de la inmigración puede tener un impacto positivo en el desarrollo tanto en África como en Europa*, esto es, el principio básico del codesarrollo. Para ello en la política de inmigración de la UE se incluirá:

- *Entablar un diálogo equilibrado sobre un amplio abanico de cuestiones relacionadas con la migración, en colaboración con la Unión Africana, las organizaciones regionales interesadas y los Estados africanos.*
- *Reforzar las capacidades con vistas a una mejor gestión de la migración, en particular mediante el suministro de asistencia técnica y financiera.*
- *Combatir las causas profundas de la migración como la pobreza y la inseguridad.*

- *Favorecer los vínculos entre la migración y el desarrollo, a través, por ejemplo, de la promoción de unas remesas de fondos más seguras, fáciles y económicas; facilitar el papel de las diásporas como vehículos de desarrollo; explorar las posiciones en materia de migración temporal o circular; y reducir el impacto de la pérdida de competencias en los sectores vulnerables.*
- *Combatir el tráfico de emigrantes y la trata de seres humanos, así como la inmigración ilegal (...)*
- *Reforzar la protección de la protección de los desplazados y refugiados y mejorar su acceso a soluciones duraderas (...)*

En cuanto al caso concreto que nos ocupa en este texto, Marruecos, se dice que *sería conveniente incrementar los esfuerzos de la UE dirigidos a ayudar a este país a gestionar los flujos migratorios, en particular mediante la trata de seres humanos, en particular mediante una ejecución eficaz de los proyectos que pretende contribuir a la lucha contra la trata de seres humanos, el establecimiento de negociaciones sobre el acuerdo de readmisión CE-Marruecos y la mejora de los controles en las fronteras meridionales y orientales de este país.*

The EU and Africa: Towards a strategic partnership. 19 December 2005.

Insistiendo en el tema concreto de este anexo, el desarrollo en Marruecos desde el punto de vista de la UE, no puedo dejar de comentar esta comunicación del Consejo Europeo. En ella se establecen las bases sobre las que se debe centrar la política de inmigración y desarrollo comunitaria a partir de la corresponsabilidad y el partenariado UE-África. Así, los puntos principales serían:

- *Peace and security. Without peace there can be no lasting development.*
- *Human Rights and Governance. Successful development requires; adherence to human rights, democratic principles and the rule of law; and effective, well-governed states and strong and efficient institutions.*

- *Development assistance. If Africa is to meet the challenge of development, sound policies and good leadership must be backed by increased, sustainable and predictable financial flows at a level consistent with our ambitions.*
- *Sustainable economic growth, regional integration and trade. Rapid, sustained and broad-based growth is essential for ending poverty in Africa.*
- *Investing in people. A successful Africa requires a well-educated, health population and the full empowerment of women.*
- *The future: an EU partnership with Africa. Europe has a strong interest in a peaceful, prosperous and democratic Africa. Our strategy is intended to help Africa achieve this.*

Aunque en esta comunicación no se habla de los inmigrantes como agentes de desarrollo tanto en los países de origen como en los de recepción, la importancia de esta comunicación radica en el tema del partenariado, porque se establecen los requisitos para la gestión de la inmigración y el desarrollo de África de una manera global, no multilateral, aunque haya ciertos tintes paternalistas en los distintos apartados de la comunicación.

Declaration de Rabat (2006).

La declaración de Rabat es otro de los hitos en la relación de las políticas de inmigración y de desarrollo de la Unión, así como del enfoque global y compartido de éstas. En la reunión de ministros de exteriores y de ministros relacionados con la inmigración y el desarrollo de países de la Unión (o futuros miembros en ese momento) y de África, desde el principio se puede ver un enfoque totalmente distinto y relacionado con el codesarrollo. Así en el preámbulo de la declaración se dice que: *Persuadés que les migrations internationales ont des effets positifs sur les pays d'accueil, de transit et d'origine lorsque ces flux sont bien gérés; Conscients que la gestion des flux migratoires ne peut se faire à travers des mesures de contrôle seulement, mais nécessite également une action concertée sur les causes profondes de la migration, notamment à travers la mise en place de projets de développement en Afrique (...) Conscients qu'il est nécessaire de mieux utiliser le potentiel de la*

migration comme facteur de développement, de modernisation, et d'innovation des sociétés d'origine et d'accueil.

Estos serían los principios que engendrarían un partenariado que se concretaría en:

- Lucha contra la pobreza y promoción del desarrollo durable y del codesarrollo.
- Buena gobernanza.
- Espíritu de responsabilidades compartidas de los flujos entre los países de origen, de tránsito y de destino.
- Cuestiones de desarrollo estructural:
 - Valorización del potencial de la inmigración legal y sus beneficios sobre el desarrollo de los países de origen, tránsito y acogida.
 - Reforzamiento de las capacidades de los países para controlar unidos los flujos migratorios.
 - Desarrollo de campañas de sensibilización.
 - Facilitar la circulación de trabajadores y de personas.
 - Desarrollo de una política activa de integración de los migrantes en situación regular y de lucha contra la exclusión, la xenofobia y el racismo.
 - Control de fronteras.
 - Lucha contra la migración ilegal y compromiso de readmisión de los migrantes en situación irregular.

Conclusiones de la presidencia 15/16 diciembre de 2005.

Aunque desde el punto de vista académico son más interesantes las comunicaciones de la Comisión Europea, puesto que profundizan más en las justificaciones de las políticas migratorias, lo cierto es que resulta fundamental atender también a las conclusiones de la presidencia del Consejo puesto que marca la verdadera orientación de las políticas migratorias de la Unión.

En este caso no se avanza más sobre los nexos entre migraciones y desarrollo, si no todo lo contrario, ya que se vuelve a insistir en la necesidad de controlar las fronteras a través de acuerdos con los países de orígenes. Es paradigmático que apenas se tiene en cuenta las distintas comunicaciones de la Comisión, y que a pesar de que se reconoce la importancia de conocer las causas profundas de la inmigración, la palabra desarrollo brilla por su ausencia en este documento.

COM (2006) 26 final.

Esta comunicación, recoge ya de forma inequívoca una política migratoria común, consensuada y sobre todo ligada al desarrollo y al codesarrollo. Quizá lo más interesante de esta comunicación es que dentro del análisis de la relaciones entre inmigración y desarrollo se afirma que: *Migration is an intrinsic part of development and it is generally admitted today that it is necessary to move from a "more development for less migration" approach to one of "better managing migration for more development"*.

En cuanto a las medidas que deben ser adoptadas para facilitar los efectos positivos de la inmigración sobre el desarrollo se vuelve a insistir en la contribución de las diásporas, en la promoción de la migración circular y en facilitar la vuelta voluntaria de los inmigrantes a sus países de origen.

Conferencia Euro-Africana sobre Migraciones y Desarrollo. Trípoli 22-23 Noviembre 2006.

Esta es la última conferencia Euro-Africana hasta el momento. El tema central de ella vuelve a ser las migraciones y el desarrollo. Quizá lo más interesante sea el párrafo inicial, en el que se reconoce que uno de la inmigración está motivada por el subdesarrollo económico de África: *recognising that the fundamental causes of migration within and from Africa are poverty and underdevelopment, aggravated by demographic and economic imbalances, unequal*

terms of global trade, conflicts, environmental factors, poor governance, uneven impact of globalisation and humanitarian disasters.

En cuanto a los objetivos concretos de la Unión se insisten en la perspectiva del codesarrollo como herramienta para la consecución de los Objetivos del Milenio y para crear una base social, política y económica fuerte en las sociedades africanas como requisito para el desarrollo. También se repiten otras medidas como la potenciación de las diásporas y se introduce una, especialmente importante, que es el papel de las asociaciones de inmigrantes en el desarrollo. Hasta ahora, poco o nada habían aparecido las asociaciones de inmigrantes en el Norte o en el Sur como agentes de codesarrollo en la documentación comunitaria.

COM (2006) 735 final.

En esta comunicación, como en anteriores, la Comisión insiste en la importancia de una política migratoria europea global. Además de recogerse aspectos propios del codesarrollo como el diálogo con los países africanos, es singularmente importante en este sentido, el punto 3.3, la estrategia en esta materia, ya que se apuesta por promover la integración, pero sobre todo el diálogo intercultural como herramienta para dicha integración y como una parte fundamental de la política global de migración.

Conclusiones de la presidencia. 14-15 de diciembre de 2006.

- *Los Estados miembros y la Comisión integrarán las cuestiones de migración y desarrollo en las políticas de ayuda y su programación, alentarán a los países de origen y tránsito a hacer lo propio en sus planes nacionales de desarrollo y en sus estrategias de reducción de la pobreza, y apoyarán la creación de capacidades para una gestión efectiva de las migraciones, estableciendo perfiles migratorios específicos por países. La próxima generación de documentos regionales y de estrategia incorporará plenamente, cuando sea pertinente, la conexión entre migración y desarrollo. A este respecto, la iniciativa de la Comisión de un Programa de la UE sobre migraciones y*

desarrollo en África constituye una forma de abordar el problema a corto y medio plazo. Se anima también a los Estados miembros a intensificar la cooperación y a desarrollar la programación conjunta.

- *Se crearán plataformas de cooperación sobre migración y desarrollo para países específicos; estas plataformas reunirán al país socio afectado, a los Estados miembros, a la Comisión y a las organizaciones internacionales pertinentes, con el fin de organizar las migraciones de forma más coherente; se ruega a la Comisión que estudie medidas de creación de capacidad a favor de los países de origen y de tránsito.*

- *Se garantizará una actuación consecutiva coherente al Diálogo a alto nivel de las Naciones Unidas sobre migración internacional y desarrollo, que se celebró en septiembre de 2006; la UE será una de las primeras en poner sobre el tapete las cuestiones de migración y desarrollo ante la comunidad internacional. La primera reunión del Foro Mundial de Migración Internacional y Desarrollo, que tendrá lugar en Bélgica en julio de 2007, será un paso vital en esta dirección.*

BIBLIOGRAFÍA.

- Abad Márquez, Luis (1993a): « Nuevas formas de inmigración: un análisis de las relaciones interétnicas »; *Política y Sociedad*, nº 12, Madrid: pp. 45-59.
- Abad Márquez, Luis (1993b): « La educación intercultural como propuesta de integración »; en Abad, Luis; Cucó, Alfons e Izquierdo, Antonio: *Inmigración, pluralismo y tolerancia*; Editorial Popular: Madrid, pp. 11-69.
- Abad Márquez, Luis (2005): *Inmigración y cooperación al desarrollo*; en VV.AA.: *Codesarrollo: migraciones y desarrollo mundial*; CIDEAL-Fundación Asistencia Técnica para el Desarrollo (ATD): Madrid, pp. 16-46.
- Abella Vázquez, Carlos Manuel (2006): *Los discursos mediáticos acerca de la inmigración y el multiculturalismo en España: análisis de los editoriales de ABC, El Mundo y El País, 1994-2002*; Tesis doctoral dirigida por Rosa Cobo Bedia, Universidad da Coruña.
- Abella Vázquez, Carlos Manuel (2007): «La aparición de los discursos sobre multiculturalismo en España. El debate del velo en la prensa escrita »; *Athenea Digital*, nº 11, pp. 82-103.
- Abou, Selim (1981): *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*; Anthropos: París.
- Akmir, Yossuef (2000): « Reflexiones sobre la sociedad marroquí precolonial y la política de atracción Española »; en Martínez Carreras, José U.: *Relaciones entre España y Marruecos en el Siglo XX*; A.E.A.: Madrid, pp. 23-43.
- Albet-Mas, Abel; García-Ramón, María Dolores; Nogué-Font, Joan y Riudor-Gorgas, Lluís (1996): « Geografía, ordenación del territorio y colonialismo español en Marruecos »; *Alternativas Cuadernos de trabajo social*, nº 4, Universidad de Alicante: pp. 17-34.
- Alsina, Miquel (1997): « Elementos para una comunicación intercultural »; *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, nº36, pp. 11-21.
- Alsina, Miquel (1999): *Comunicación intercultural*; Anthropos: Barcelona.
- Álvarez Benavides, Antonio (2005a): «La globalización según Bourdieu»; *Cuadernos de Trabajo Social*: Madrid.
- Álvarez Benavides, Antonio (2005b): « The role of Citizenship in the rearticulation of immigrants' identities. The Moroccan case in Spain »; en el *37º Congreso Internacional del ISS (International Institute of Sociology)*: Estocolmo.
- Álvarez Benavides, Antonio (2006a): « ¿Es suficiente la ciudadanía? »; *Blog de la Organización Sectorial de Participación Ciudadana del Partido Socialista Obrero Español (PSOE)*. En línea: <http://www.psoe.es/ambito/osparticipacionciudadana/docs/index.do?action=View&id=99111>

- Álvarez Benavides, Antonio (2006b): « La etnicidad en el estudio de la inmigración transnacional »; *Congreso Retos epistemológicos de la inmigración*, 21- 22 de septiembre de 2006: Barcelona.
- Alvarez Benavides, Antonio (2007a): « Encuentros y desencuentros en el espacio urbano »; *V Congreso de Inmigración. Migraciones y desarrollo humano*, 21 al 24 de marzo de 2007: Valencia.
- Alvarez Benavides, Antonio (2007b): « Encounters and misencounters in the urban space. Intermediate situations of living together»; *8th Annual Conference of the European Sociological Association*, 3 al 6 de septiembre de 2007: Glasgow.
- Álvarez Benavides, Antonio (2009): « Devenir sujet à partir des articulations personnelles de l'intégration»; *Journée des doctorants du CADIS: Action conflictuelle à l'ère globale: Théorie et terrains*, 10 Novembre de 2009: París.
- Álvarez Benavides, Antonio (2009a): « Cruce de caminos: tiempos, espacios e identidades que se transforman. El caso del barrio de Lavapiés en Madrid »; en Montoro, C.; López, D; Pons, J.J. y Barcenilla: *La inmigración internacional: motor de cambios sociodemográficos y territoriales*, Eunsa : Navarra, pp 83-91.
- Álvarez Benavides, Antonio (2010): « Encuentros y desencuentros en el espacio urbano »; en: Pérez-Agote, Alfonso; Barañano, Margarita y Tejerina, Benjamín (eds): *Barrios multiculturales. Las relaciones interétnicas en dos regiones metropolitanas*; Trotta: Madrid, pp. 243-260.
- Álvarez Benavides, Antonio (2011a): « Femmes marocaines à Lavapiés (Madrid). La visibilité et l'invisibilité dans un espace global et local »; Monográfico « Femmes en Migration. Travail, Bizness, Exil, Asile»; *Revue Naqd*, nº 28, Argelia, pp. 201-212 .
- Alvarez Benavides, Antonio (2011b): « Repenser la sociologie de l'intégration. Marocaines à Madrid et le non-système d'intégration espagnole ». *Journée d'études Religions et Migrations*, 24 - 25 de junio de 2011: Paris.
- Álvarez Dorronsoro, Ignasi (1994): « Estado-nación y ciudadanía en la Europa de la inmigración »; en VV.AA: *Extranjeros en el paraíso*; Virus: Barcelona, pp. 219-234.
- Álvarez Junco, José (2001): *Mater dolorosa. La idea de España en el S. XIX*; Taurus: Madrid.
- Álvarez-Miranda, Berta (2007): « Aquí y allí: vínculos transnacionales y comunitarios de los inmigrantes musulmanes en Europa»; *Documento de trabajo Real Instituto el Cano*, nº 9, Madrid.
- Álvarez-Miranda, Berta (2009): « Las identidades nacionales y transnacionales de los inmigrantes musulmanes en Europa»; *Revista del Ministerio de Trabajo y de Inmigración*, nº 80, Madrid, pp. 133-150.

- Amin, Samir (1997): *El capitalismo en la era de la globalización*; Paidós: Barcelona.
- Anderson, Perry (2000): *Los orígenes de la postmodernidad*; Anagramas: Barcelona.
- Appadurai, Arjun (2005): *Après le colonialisme: Les conséquences culturelles de la globalisation*, Petit Bibliothèque Payot: París.
- Arab, Chadia (2009): *Les aït ayad; la circulation migratoire des Marocains entre la France, l'Espagne et l'Italie*; Presses universitaires de Rennes: Rennes.
- Arango, Joaquín (1993): « El "Sur" en el sistema migratorio europeo. Evolución reciente y perspectivas »; *Política y Sociedad*, nº 12, Madrid, pp. 9-17.
- Arango, Joaquín (2003) : « La explicación teórica de las migraciones luz y sombra »; *Migración y Desarrollo*, nº 1, octubre; en línea: <http://rimd.reduaz.mx/revista/rev1/JoaquinArango.pdf>
- Arendt, Hannah (1999): *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*; Lumen: Barcelona.
- Aziza, Mimoun (2004): « Considérations sur les spécificités du colonialisme espagnol au Maroc »; *Hafriat Maghribiya*, nº3, pp. 13-27.
- Aziza, Mimoun (2005) : « Le protectorat espagnol au Maroc entre fraternalisme et colonialisme: étude sur les spécificités du colonialisme espagnol »; *Revue d'Histoire Maghrébine*, nº118, Tunis, pp. 193-205.
- Aziza, Mimoun (2007): « Un debate abierto sobre la presencia colonial española en el norte de Marruecos »; *El periódico Melillense*, nº 9, pp. 25-27.
- Barañano Cid, Margarita (1999): « Postmodernidad, modernidad y articulación espacio-temporal global: Algunos apuntes »; en Ramos Torre, Ramón y García Selgas, Fernando: *Globalización, riesgo, reflexividad*; CIS: Madrid, pp. 105-135.
- Barañano, Ascensión; García, José Luis; Cátedra, María; y Devillard, Marie J. (coords.) (2007): *Diccionario de relaciones interculturales*; Editorial Complutense: Madrid.
- Barañano, Margarita; Riesco, Alberto; Romero, Carmen; y García, Jorge (2003): «Globalization, Transnational immigration and reshaping of the identities of historic urban neighbourhoods. The case of Embajadores, Madrid»; en la Conferencia Internacional *Challenging Urban Identities*, Research Committee on Urban and Regional Development, International Sociological Association (RC21), 25-27 Septiembre 2003: Milán.
- Barañano, Margarita; Riesco, Alberto; Romero, Carmen; y García, Jorge (2006): *Globalización, inmigración transnacional y reestructuración de la región metropolitana de Madrid, Estudio del barrio de Embajadores*; Fundación sindical de estudios: Madrid.

- Barbero, Abilio y Vigil, Marcelo (1965) « Sobre los orígenes sociales de la Reconquista: cántabros y vascones desde fines del Imperio Romano hasta la invasión musulmana »; *Boletín de la Real Academia de la Historia*: Madrid.
- Barbero, Abilio y Vigil, Marcelo (1974): *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*; Ariel: Barcelona.
- Barth, Fredrik (1974): *Los grupos étnicos y sus fronteras*; Fondo de Cultura Económica: México.
- Bastienier, Albert y Dassetto, Felice (1990): *Immigration et nouveaux pluralismes*; De Boeck: Bruselas.
- Bastienier, Albert y Dassetto, Felice (1993): *Immigration et espace public. La controverse de l'intégration*; CIEMI L'Harmattan: París.
- Bauböck, Raine (1993): *Integration in a Pluralistic Society. Strategies for the future*; Institut für höhere Studien: Viena.
- Bauböck, Raine (1994a): *The integration of immigrants*; Institut für höhere Studien – Concil of Europe: Viena.
- Bauböck, Raine (2004a): « How to differentiate and defend an inclusive conception of citizenship »; *Human Movements and Immigration Congress*, Barcelona (September).
- Bauböck, Rainer (1994b): *Transnational citizenship: membership and rights in international migration*; Edward Elgar: Aldershot.
- Bauböck, Rainer (1994c): *From aliens to citizens*; Avebury: Aldershot.
- Bauböck, Rainer (2004b): « Cómo transforma la inmigración a la ciudadanía: perspectivas internacionales, multinaciones y transnacionales » ; en Aubarell, Gemma y Zapata, Ricard (eds.): *Inmigración y procesos de cambio*; Icaria: Girona, pp. 177-214.
- Beck, Ulrich (2002): *La sociedad del riesgo global*; Siglo XXI: Madrid.
- Ben Jelloun, Tahar (1996): *Ellos y nosotros, nosotros y los otros: Occidente y el Islam*; Casa de América: Madrid.
- Benito Ruano, Eloy (2002) « La Reconquista. Una categoría histórica e historiografía »; *Revista Mediavalismo*, nº 12, Madrid, pp. 91-98.
- Bernhard, Judith. K.; Landolt, Patricia; y Goldring, Luin (2005): «Transnational, multi-local motherhood: Experiences of separation and reunification among Latin American families in Canada»; *Early Childhood Education Publications and Research; Working Papers*, nº 40. En línea: <http://digitalcommons.ryerson.ca/ece/6>

- Berriane, Mohamed (2004): *La larga historia de la diáspora marroquí*, en VVAA: *Atlas de inmigración marroquí en España*; UAM: Madrid.
- Besga Marroquín, Armando (1983): *La situación política de los pueblos del norte de España en la época visigoda*; Tesis doctoral. Universidad de Deusto: Bilbao.
- Besga Marroquín, Armando (2000): *Orígenes hispano-godos del reino de Asturias*, Real Instituto de Estudios Asturianos: Oviedo.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*; Routledge: Londres.
- Blanco, Cristina (1994): « Inmigración e identidad colectiva. Reflexión sobre la identidad en el País Vasco »; *Revista de Sociología*, nº 43, Bellaterra: Barcelona, pp. 41-61.
- Blanco, Cristina (2001): « Inmigración: reflexiones en torno a una política de integración »; *Zerbitzuan: Gizarte zerbitzuetarako aldizkaria, Revista de servicios sociales*, nº 39, pp. 55-66.
- Boucher, Manuel (2007): *Turbulences. Comprendre les désordres urbains et leur régulation*; Téraèdre: París.
- Bourdieu, Pierre (1993): *La misère du monde*; Seuil : París.
- Bourdieu, Pierre (1994): *Raisons pratiques*; Seuil: París.
- Bourdieu, Pierre (1998): « Utopia of endless exploitation. The essence of neoliberalism »; *Le monde diplomatique*, diciembre, París.
- Bourdieu, Pierre (1999): *Contrafuegos*, Anagrama: Madrid.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Contrafuegos 2*, Anagrama: Madrid.
- Brah, Avtar [1992 (2004)]: « Diferencia, diversidad, diferenciación »; en VV.AA.: *Otras inapropiables*; Traficantes de Sueños: Madrid.
- Burckhardt, Titus [1970 (1982)]: *La civilización hispano-árabe*; Alianza Universidad: Madrid.
- Cachón, Lorenzo (2002) : « La formación de la “España inmigrante”: mercado y ciudadanía »; *REIS*, nº 97, Madrid, pp. 95-126.
- Cachón, Lorenzo (2009): *La “España Inmigrante”: marco discriminatorio, mercado de trabajo y políticas de integración*; Barcelona: Anthropos.
- Carballo de la Riva, Marta y Echart Muñoz, Enara (2007): « Migraciones y desarrollo: hacia un marco teórico común y coherente »; *Revista Española de Desarrollo y Cooperación IUDC-UCM*, nº 19, Madrid, pp. 53-68.

- Cardoso, Fernando y Faletto, Enzo (1969): *Dependencia y desarrollo en América Latina*; Siglo Veintiuno: México.
- Castián, Ignacio (1996): « Cambio cultural e integración: marroquíes en Madrid » en VV.AA.: *Atlas de inmigración magrebí en Españ*; UAM: Madrid, pp.230-233.
- Castles, Stephen (2000): *Ethnicity and globalization: from migrant worker to transnational citizen*; Sage Publications: London.
- Castles, Stephen (2003): « The International politics of forced migration »; en Panitch, Leo y Leys, Colin: *Fighting identities. Face, religion and ethno-nationalism*, London: Merlin Press, pp. 172-192.
- Castro, Américo [1953 (1984)]: *España en su historia: cristianos, moros y judíos*; Editorial Crítica: Barcelona.
- Celaya, Carlos (1996): «Inmigración y delincuencia»; en VVAA: *Atlas de inmigración marroquí en España*; UAM: Madrid.
- Cervera Tomás, Vicente (dir) (1974): *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*; Aguilar: Madrid.
- Cohen, Abner (1974): *Urban Ethnicity*; Association of Social Anthropologist of the Commonweath: Londres.
- Comte, Auguste (1830-1942): *Cours de philosophie positiviste*; Sociéte Positiviste: París.
- Corominas, Joan y Pascual, José Antonio (1980): *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*; Gredos: Madrid.
- Costa, Joaquín (1906): *Los intereses de España en Marruecos son armónicos*; Imprenta de España en África: Madrid-Barcelona.
- Da Silva Gomes, Ángela María (1994): « Cotidianidad y vida de una inmigrante negra. El racismo como primer diálogo de contacto »; en VV.AA: *Extranjeros en el paraíso*; Virus: Barcelona, pp. 139-154.
- Dassetto, Felice (1996): *La construction de l'islam européen*; La Harmattan: París.
- de Botton, Lena; Taleb, Fátima y Puigvert, Lidia (2004): *El velo elegido*, El Roure: Barcelona.
- de Lucas, Javier (2003): « Inmigración y globalización. Acerca de los presupuestos de una política de inmigración »; en Martínez de Pisón, José María y Giró, Miranda : *Inmigración y ciudadanía: perspectivas sociojurídicas*; Actas de las Jornadas sobre Inmigración y Ciudadanía Europea: Logroño, pp. 43-71.

- de Lucas, Javier (2005) : « Sobre la gestión de la multiculturalidad que resulta de la inmigración: condiciones del proyecto intercultural » ; en Serafi, Joan y Gimeno, Celestí (eds): *Migración e interculturalidad. De lo global a lo local*; Publicaciones de la Universitat Jaume I: Castellón de la Plana, pp. 73-90.
- de Lucas, Javier (2006) : « La integración de los inmigrantes: la integración política condición del modelo de integración » ; en De Lucas, Javier y Díez, Laura: *La integración de los inmigrantes*; Centro de estudios Políticos y Constitucionales: Madrid, pp. 12-44.
- de Reparaz, Gonzalo (1883): *Marruecos, el Rif, Melilla*; Madrid.
- Delay, Florence (2004): « Une très vieille convivance »; Accademie Française de la Langue: Paris. En línea: http://www.academiefrancaise.fr/immortels/discours_5_academies/delay.html
- Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua <http://buscon.rae.es/drae/>
- Dubet, François (1987): *La Galère* ; Fayard: París.
- Durkheim, Émile [1895 (2002)]: *Las reglas del método sociológico*; Alianza: Madrid.
- Dyonisos (2010) : « Inmigración y delincuencia, ¿un matrimonio inseparable? »; *Soloespoltica*. En línea: <http://www.soloespoltica.com/blog/2010/12/inmigracion-y-delincuencia-¿un-matrimonio-inseparable/>
- El Gheryb, Mohamed (2001): *En busca de una vida y un futuro dignos*; OFRIM/Suplementos: Madrid.
- Escoffier, Jeffrey (1998) « The Limits of Multiculturalism », en Escoffier, Jeffrey : *American Homo*; Californian University Press: Berkeley y Los Ángeles, pp.190-201.
- Ferrater Mora, José (2001): *Diccionario de Filosofía*; Ariel: Barcelona.
- Folgueiras, Pilar (2004): « De la tolerancia al reconocimiento mutuo: programa de formación para una ciudadanía activa e intercultural »; *4º Congreso sobre la inmigración en España, Ciudadanía y Participación*, noviembre: Girona.
- Fukuyama, Francis (2004): *El fin de la historia y el último hombre*; Planeta-Agostini: Barcelona.
- Gandarillas Solís, Miguel (2011): *Proceedings of the International Congress on Public Safety in a Diverse Society*; Cultiva Libros: España.
- García Borrego, Iñaki (2006) : « Generaciones sociales y sociológicas: un recorrido histórico por la literatura sociológica estadounidense sobre los hijos de

inmigrantes »; *Migraciones Internacionales*, Vol. 3, nº 4, julio-diciembre, pp. 5-34.

García Canclini, Nestor (1990): *Culturas híbridas. Estrategias para salir y entrar de la modernidad*; Grijalbo: México.

García Selgas, Fernando y Monleón, José (1999): *Retos de la postmodernidad*; Trotta: Madrid.

García Selgas, Fernando; Romero Bachiller, Carmen y García García, Antonio (2002): «Sujetos e identidades en la globalización»; en Barañano Cid, Margarita (dir.): *La globalización económica*; Consejo General del Poder Judicial: Madrid, pp. 9-68.

Garreta Bochaca, Jordi (2003): *La integración sociocultural de las minorías étnicas (gitanos e inmigrantes)*; Anthropos: Barcelona.

Gaspard, Françoise, Khosrokhavar, Farhad (1995): *Le foulard et la République*, La Découverte: París.

Geertz, Clifford (1987): *La interpretación de las culturas*; Gedisa: México.

Geertz, Clifford (1994): *Conocimiento local*; Paidós: Barcelona.

Ghosh, Bimal (1998): « La inmigración económica y los países emisores »; en Malgesini, Graciela (comp.): *Cruzando fronteras. Migraciones en el sistema mundial*; Icaria: Barcelona, pp. 147-186.

Giddens, Anthony (1994): *Sociología*; Alianza: Madrid.

Giddens, Anthony (2002): *Consecuencias de la modernidad*; Alianza: Madrid.

Giner, Salvador; Lamo de Espinosa, Emilio; Torres, Cristobal (eds.) (1998): *Diccionario de Sociología*; Alianza Editorial: Madrid.

Glazer, Nathan (1997): *We are all multiculturalists now*; Harvard University Press: Cambridge.

Glazer, Nathan y Moynihan, Patrick (1968): *Beyond the melting pot*; The MIT Press: Cambridge-Massachusetts.

Glazer, Nathan y Moynihan, Patrick (1975): *Ethnicity. Theory and Experience*; University Press: Harvard.

Gobineau, Le Comte de (1884): *Essai su l'inégalité des races humaines*; Firmin - Didot et Cie: París.

Godelier, Maurice (2009): *Communauté, société, culture: trois clefs pour comprendre les identités en conflits*; CNRS Éditions: París.

- Goffman, Erving [1963 (2006)]: *Estigma: la identidad deteriorada*; Amorrortu: Buenos Aires.
- Göle, Nilüfer (2007): *Interpenetraciones: El Islam y Europa*; Bellaterra: Barcelona.
- Göle, Nilüfer [1993 (2003)]: *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*; La Découverte: París.
- Gómez Torres, David (2005): « Estereotipos de ayer y de hoy: la homogeneización de la imagen del moro en la comedia de Lope de Vega »; *Espéculo*, nº 29, Universidad Complutense de Madrid: Madrid.
- González del Miño, Paloma (2007): « Marruecos, migraciones y desarrollo. Análisis de un caso específico en el Mediterráneo »; *Revista Española de Desarrollo y Cooperación IUDC-UCM*, nº 19, Madrid, pp. 155-176.
- González Jiménez, Manuel (2003) « Sobre la ideología de la reconquista: realidades y tópicos »; en de la Iglesia Duarte, José Ignacio (coord.): *Memoria, mito y realidad en la historia medieval*: Actas XIII Semana de Estudios Medievales de Nájera, pp. 51-170.
- González R. Arnaiz, Graciano (2008): *Interculturalidad y convivencia. El « giro intercultural » de la filosofía*; Biblioteca Nueva : Madrid.
- González-Casanovas, Roberto (1994): « Reconquista y conquista en la historiografía hispánica: historia, mito y ejemplo de Alfonso X a Las Casas»; en Villegas, Juan: *Encuentros y desencuentros de culturas: desde la Edad Media al siglo XVIII*, IRVINE, pp.42-55.
- Gould, Stephen Jay (2002): *The Structure of Evolutionary Theory*; Harvard University Press: Massachusetts.
- Goytisolo, Juan (1981): « Cara y cruz de la imagen del moro en la literatura española »; *Leviatán*, nº4, Madrid, pp. 87-96.
- Guarino, Ángela (2007): « Hacia la Reconquista de Estereotipos. Zoraida y la oposición tradicional musulmanes-cristianos »; *Gazeta Hispánica de Madrid*, nº 5. En línea: http://cat.middlebury.edu/~gacetahispanica/index_otras_ediciones.htm
- Guénif Souilamas, Nacira (2003): *Des "beurettes" aux descendantes d'immigrants nord-africains*; Grasset/Le Monde: París.
- Habermas, Jürgen (1998): *L'intégration républicaine*; Fayard: París.
- Habermas, Jürgen (2003): « De la tolérance religieuse aux droit culturels »; *Cités*, nº 13, pp. 147-170.

- Halpern, Catherine (2004) : «Communautarisme, une notion équivoque »; *Sciences Humaines*, n° 148 – Avril. En línea: http://www.scienceshumaines.com/communautarisme-une-notion-equivoque_fr_3959.html
- Henry, Jean-Robert (2003): « L'élargissement euro-méditerranéen: une utopie réaliste »; en Wieviorka, Michel: *L'avenir de l'islam en France et en Europe (Les Entretiens d'Auxerre)*; Balland: París, pp. 113-122.
- Hidalgo de la Vega, María José; Pérez, Dionisio y Rodríguez Gervás, Manuel J. (1998): *Romanización y reconquista en la Península Ibérica: Nuevas perspectivas*; Universidad de Salamanca: Salamanca.
- Huntington, Samuel P. (1997): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*; Paidós: Barcelona.
- Ibn Azzuz Haquím, Muhammad (1997): *Actitud de los moros ante el alzamiento: Marruecos 1936*; Algazara: Málaga.
- Iniesta, Ferran (1994): « Culturas africanas. Los caminos que no llevan a Roma»; en VV.AA: *Extranjeros en el paraíso*; Virus: Barcelona, pp. 195-206.
- Izquierdo, Antonio (1996): *La inmigración inesperada: la población extranjera en España: (1991-1995)*; Trotta: Madrid.
- Jameson, Fredric (1996): *Teoría de la postmodernidad*; Trotta: Madrid.
- Joly, Danièle (1998): *Scapegoats and Social Actors. The exclusion and intégration of minorities in wester and easter Europe*; Macmillan: Basingstoke.
- Joly, Danièle (2007): *L'émeute. Ce que la France peut apprendre du Royaume-Uni*; Denoël: París.
- Khosrokhavar, Farhad (2003): *L'islam des jeunes*; Flammarion: París.
- Kingolo, Saoka (1994): « El antirracismo desde la perspectiva de los colectivos inmigrantes »; en VV.AA.: *Extranjeros en el paraíso*; Virus: Barcelona, pp. 155-162.
- Kroeber, Alfred y Kluckhohn, Clyde (1952): *Culture. A critical review of concepts and definitions*; Vintage Books: Nueva York.
- Kymlicka, Will (1996): *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*; Paidós: Barcelona.
- Lacomba, Joan (2001): *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas religiosas*; Secretaría General Técnica: Madrid.
- Lacomba, Joan (2004): *Migraciones y desarrollo en Marruecos*; La catarata: Madrid.

- Lacomba, Joan (2005): « Marruecos: realidades de las migraciones y posibilidades de codesarrollo »; en VV.AA.: *Codesarrollo: migraciones y desarrollo mundial*; CIDEAL-Fundación Asistencia Técnica para el Desarrollo (ATD): Madrid, pp. 147-168.
- Lacomba, Josep (2008): *Historia de las migraciones internacionales. Historia, geografía, análisis e interpretación*; La Catarata: Madrid.
- Lagrange, Hugues (2001): *De l'affrontement à l'esquive. Violences, délinquances et usages de drogues*; Syros: París.
- Lamo de Espinosa, Emilio (1995): « Fronteras culturales », en Lamo de Espinosa, Emilio (coord.): *Culturas, Estado, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*; Alianza Editorial: Madrid, pp. 13-79.
- Lamo de Espinosa, Emilio (2002): « Un esquema de la teoría social: parentesco, trabajo y comunicación »; en García Blanco, José María y Navarro Sustaeta, Pablo (coord.): *¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías*; CIS: Madrid, pp. 3-44.
- Lamo de Espinosa, Emilio (2003): « ¿Para qué la ciencia social? »; en Giner, Salvador (coord.): *Teorías sociológicas modernas*; Ariel: Madrid. pp. 25-42.
- Lapeyronnie, Didier (1993): *L'individu et les minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*; PUF: París.
- Lapeyronnie, Didier (1996): « Les deux figures de l'immigré »; en Wiewiorka, Michel: *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*; La Découverte: París, pp. 151-166.
- Lee, Everett S. (1966): « A Theory of Migration »; *Demography*, Vol. 3, nº 1, pp. 47-57.
- Lewis, Arthur (1956): *Teoría del desarrollo económico*; FCE: México.
- Lomax, Derek W. (1978): *The Reconquest of Spain*; Longman: Londres.
- López García, Bernabé (1996): « La evolución cronológica del asentamiento de Marroquíes en España » ; en López García, Bernabé (dir.): *Atlas de la Inmigración Magrebí en España de 1996*, Madrid: UAM, pp. 68-71.
- López García, Bernabé (2000): « El cine y las relaciones hispano-marroquíes: de la imagen del "protegido" a la del inmigrado »; en Martínez Carreras, José U.: *Relaciones entre España y Marruecos en el Siglo XX*; A.E.A.: Madrid, pp.43-53.
- López García, Bernabé (2004): « La evolución de la inmigración marroquí en España (1991-2003) »; en López García, Bernabé (dir.): *Atlas de la Inmigración Magrebí en España de 2004*, Madrid: UAM, pp. 213-221.

- Maíz Chacón, Jorge (2009): « Claudio Sánchez-Albornoz y los mitos medievales de la Historia de España »; *Nonnullus Revista de Historia*; nº 34, Suplemento II, pp. 34-40.
- Malthus, Robert [1798 (1970)]: *Primer ensayo sobre la población*; Alianza Editorial: Madrid.
- Mandel, Ernest (1972): *El capitalismo tardío*; Ediciones Era: México.
- Manje (2011) : « 15M. Internet y la movilización global »; *Revista Teknokultur*, Vol. 8, nº 2, pp. 249-252.
- Manzanos, César (1994): «Contribución de la política carcelaria estatal a la marginación racial »; en VV.AA. *Extranjeros en el paraíso*; Virus: Barcelona, pp. 169-187.
- Maravall, José Antonio (1981): *El concepto de España en la Edad Media*; Centro de Estudios Constitucionales; Madrid.
- Marshall, Thomas H. [1950 (2007)]: *Ciudadanía y clase social*; Alianza: Madrid.
- Martín Corrales, Eloy (1999): « El protectorado español en Marruecos (1912 - 1956). Una perspectiva histórica »; en Nogué, Joan y Villanova, José Luís: *España en Marruecos (1912-1956). Discursos geográficos e intervención territorial*; Editorial Milenio: Lleida, pp. 145-158.
- Martín Muñoz, Gema (dir.) (2003): *Marroquíes en España. Estudio sobre su integración*; Fundación Repsol: Madrid.
- Martínez Carreras, José U. (2000): *Relaciones entre España y Marruecos en el Siglo XX*; A.E.A: Madrid.
- Martuccelli, Danilo (1996) : « Les contradictions politiques du multiculturalisme »; en Wieviorka, Michel: *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*; La Découverte: París, pp. 61-82.
- Merton, Robert K. (1936): « The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action »; *American Sociological Review*, Vol. 1, nº 6. , pp. 894-904.
- Merton, Robert. K [1949 (2002)]: *Teoría y estructuras sociales*; Fondo de cultura económica: México.
- Morales Lezcano, Victor (1993): *España y Mundo árabe: Imágenes cruzadas*. Agencia Española de Cooperación Internacional: Madrid.
- Morales Lezcano, Víctor (1997): « Marruecos en la historia de España del siglo XX »; *Actas de las Jornadas sobre El pensamiento de Joaquín Costa*; Centro de Estudios de Monzón y Cinca Medio: Huesca, pp. 95-102.

- Morán, María Luz (1994): « Teoría de las élites » en Vallespín, Fernando: *Historia de la Teoría Política*; Vol. 5, Alianza Editorial: Madrid, pp. 132-188.
- Morán, María Luz (2003): « Jóvenes, inmigración y aprendizajes de la ciudadanía»; *Estudios de Juventud*, nº 60, pp.33-47.
- Morán, María Luz (2005): « Viejos y nuevos espacios para la ciudadanía: la manifestación del 15 de febrero de 2003 en Madrid », *Política y Sociedad*, vol. 42, Nº 2, pp. 95-113.
- Müller, Jens Christian y Tuckfeld, Manon (1994): « Dos racismos con futuro: sociedad civil y multiculturalismo »; en VV.AA: *Extranjeros en el paraíso*; Virus: Barcelona, pp. 273-292.
- Nair, Sami (1997): « Rapport de bilan et d'orientation sur la politique de codéveloppement liée aux flux migratoire ». En línea: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapportspublics/984000139/index.shtml>
- Nefzawi, Jeque [1975 (2005)]: *El jardín perfumado*; Ediciones B: Madrid.
- Nisbet, Robert (1975): *Introducción a la sociología : el vínculo social*; Vicens Vives: Barcelona.
- Nurkse, Ragnar (1955): *Problemas de formación de capital en los países insuficientemente desarrollados*; FCE: México.
- Ochoa Serrano, Víctor (2010): « Sobre la construcción del estereotipo del Mundo Islámico en Occidente »; *Revista de Clases historia: Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales*, nº 132. En línea: <http://www.claseshistoria.com/revista/2010/articulos/ochoa-estereotipo-islam.pdf>
- Olagüe Videla, Ignacio (1974): *La Revolución islámica en Occidente*; Publicaciones de la Fundación Juan March: Madrid.
- Ortega y Gasset, José (2007): *España invertebrada: bosquejo de algunos pensamientos históricos*; Biblioteca Nueva: Madrid.
- Palladino, Juan Pablo (2007) : « La engañosa pero efectiva fórmula que relaciona inmigración y delincuencia»; *Revistateína*, Inmigración 2, nº 14. En línea: <http://www.revistateina.org/teina15/dos2.htm>
- Parella, Sònia (2003): *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*; Barcelona: Antrophos.
- Park, Robert E. [1939 (2002)]: « La naturaleza de las relaciones raciales »; en Terrén, Eduardo: *Razas en conflicto*; Anthropos: Barcelona, pp. 104-124.

- Peraldi, Michel y Rahmi, Ahlame (2007): « Des “pateras” au transnationalisme. Formes sociales et image politique des mouvements migratoires au Maroc »; *Hommes & Migrations*, nº 1266, pp. 66-80.
- Pérez-Agote Poveda, Alfonso (1986): *La reproducción del nacionalismo vasco*; CIS: Madrid.
- Pérez-Agote Poveda, Alfonso (1992): « La sociedad se difumina, el individuo se disgrega. Sobre la necesidad de historizar nuestras categorías »; en Pérez-Agote Poveda y Sánchez de la Yncera: *Complejidad y Teoría Social*; CIS: Madrid.
- Pérez-Agote Poveda, Alfonso (1993): « La crisis de la sociedad: entre la mundialización y la disolución narcisista »; en Lamo de Espinosa, Emilio y Rodríguez Ibáñez, José Enrique: *Problemas de teoría social contemporánea*; CIS: Madrid.
- Pérez-Agote Poveda, Alfonso (1994a): « 16 tesis sobre la arbitrariedad del ser colectivo nacional »; *Revista de Occidente*, nº 161, Madrid, pp. 23-44.
- Pérez-Agote Poveda, Alfonso (1994b): « Modelo fenomenológico-genético para el análisis comparativo de la dimensión política de las identidades colectivas en el estado de las autonomías »; en VV.AA: *Nationalisms in Europe. Past and Present*, Actas de Congreso Internacional de los Nacionalismos en Europa. Pasado e Presente: Santiago de Compostela, pp. 307-323.
- Pérez-Agote Poveda, Alfonso (1995): « Reflexiones sobre el multiculturalismo que nos viene »; en Lamo de Espinosa (coord.): *Culturas, Estados y ciudadanos: una aproximación al multiculturalismo en Europa*; Alianza: Madrid, pp. 81-99.
- Pérez-Agote Poveda, Alfonso (1999): « Globalización, Crisis del Estado y Anomia. La teoría social visita Europa »; en Ramos, Ramón y García Selgas, Fernando (eds.) *Globalización, riesgo, reflexividad*; CIS: Madrid, pp. 57-72.
- Pérez-Agote Poveda, Alfonso (2008): *Las raíces sociales del nacionalismo vasco*; CIS: Madrid.
- Pérez-Agote Poveda, Alfonso y Santiago García, José (2005): *La situación de la religión en España a principios del S.XXI*; Ministerio de Justicia: Madrid.
- Pérez-Agote Poveda, Alfonso y Santiago García, José (2009): *La nueva pluralidad religiosa*; Ministerio de Justicia: Madrid.
- Pérez-Agote, Alfonso; Tejerina, Benjamín y Barañano, Margarita (eds.) (2010): *Barrios multiculturales: relaciones interétnicas en los Barrios de San Francisco (Bilbao) y Embajadores/Lavapiés (Madrid)*; Trotta: Madrid.
- Portes, Alejandro y Borocz, Jozsef (1989): « Contemporary Immigration: Theoretical Perspectives on Its Determinants and Modes of Incorporation »; *International Migration Review*, Vol. 23, nº 3, otoño, pp. 606-630.

- Portes, Alejandro y Jensen, L. (1987): « What's an ethnic enclave? The case for conceptual clarity »; *American Sociological Review*, Vol. 52, nº 6, pp. 768-771.
- Poutignat, Philippe y Streiff-Fenart, Jocelyne (1995): *Théories de l'ethnicité*; Presses Universitaires de France: París.
- Presno, Miguel Ángel (2004): « El reconocimiento de los derechos de participación política como forma de integración de los extranjeros »; *4º Congreso sobre la inmigración en España, Ciudadanía y Participación*, noviembre, Girona.
- Pujadas, Joan Joseph (1993): *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*; Eudema: Madrid.
- Ramón Chornet, Consuelo (2005): « La política de codesarrollo en la Unión Europea: ¿hacia una inflexión significativa? »; en VV.AA.: *Codesarrollo: migraciones y desarrollo mundial*; CIDEAL-Fundación Asistencia Técnica para el Desarrollo (ATD): Madrid.
- Ravenstein, E. G. (1880): « The laws of migration »; *Journal of the Royal Statistical Society*; Vol. 52, june, Londres, pp. 241-301.
- Ravenstein, Ernst G. (1885): « The laws of migration »; *Journal of the Royal Statistical Society*; Vol. 48, Londres, pp. 167 - 227.
- Renan, Ernest (1882): *Qu'est ce qu'une nation?*; Calmann-Lévy: París.
- Rex, John (1998): « The political sociology of a multicultural society »; en Joly, Danièle: *Scapegoats and Social Actors. The exclusion and integration of minorities in wester and easter Europe* ; Macmillan : Basingstoke.
- Rex, John (2005): « Multiculturalism and Political Integration in Modern Nation State »; *Revista HMiC: història moderna i contemporània*; nº 3, pp. 249-261.
- Rex, John (1970): *Race Relations in Sociological Theory*; Weidenfeld and Nicolson: Londres.
- Rex, John y Drury, Beatrice (eds.) (1994): *Ethnic Mobilisation in a Multi-cultural Europe*; Averbury: Aldershot.
- Rex, John y Gurharpal, Singh (eds.) (2005): *Gorvernance in Multicultural Societies*; Ashgate: Aldershot.
- Rex, John y Mason, David (eds.) (1986): *Theories of Race and Ethnic Relations*; Cambridge University Press: Cambridge.
- Ribas Mateos, Natalia (2004): *Una invitación a la sociología de las migraciones*; Bellaterra: Barcelona.

- Riesco Sanz, Alberto (2003): « Enclaves y economías étnicas desde la perspectiva de las relaciones salariales »; *Cuadernos de Relaciones Laborales*, nº 21, Vol. 2, Madrid, pp. 103-125.
- Riesco Sanz, Alberto (2010): *Inmigración y trabajo por cuenta propia: economías inmigrantes en Lavapiés (Madrid)*; Tesis doctoral dirigida por Barañano, Margarita; Servicio de Publicaciones de la UCM: Madrid.
- Ríos Solama, Marín (2008): « La Reconquista: génesis de un mito *historiográfico* »; *Historia y gráfica*, nº 30, México, pp. 191-245.
- Ríos Solama, Marín (2009): « La Reconquista ¿una espiración peninsular? Estudio comparativo entre dos tradiciones historiográficas »; *Bulletin du Centre d'études Médiévales d'Auxerre. Le Moyen Age vu d'ailleurs*, Hors série, nº 2, Auxerre. En línea: <http://cem.revues.org/index9702.html>.
- Ríos Solama, Marín (2011): *La reconquista. Génesis y desarrollo de una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*; Marcial Pons/Universidad Nacional Autónoma de México: Madrid.
- Ritzer, George (2007): *La globalización de la nada*; Popular: Madrid.
- Ritzer, George (2008): *La McDonalización de la sociedad*; Popular: Madrid.
- Rodríguez García, Dan (2004): *Inmigración y mestizaje hoy: formación de matrimonios mixtos y familias transnacionales de población africana en Cataluña*; UAB: Barcelona.
- Rodríguez Maeso, Silvia (2003): « La tensión entre la ficciones de la diversidad cultural y las astucias de la diferencia: identidades étnicas en América Latina »; *Inguruak*, nº 37, Bilbao, pp. 165-176.
- Rodríguez Magda, Rosa María (2007): «Derechos humanos y comunitarismo islámico »; *Cuadernos de Pensamiento Político*, Abril/Junio, pp. 203-225.
- Romero Barchiller, Carmen (2006): *Articulaciones identitarias: prácticas y representaciones de género y raza-etnicidad en mujeres inmigrantes en el barrio de Embajadores (Madrid)*; Tesis doctoral dirigida por García Selgas, Fernando; UCM, Madrid.
- Romero, Ana (2011): « Las redes sociales y el 15-M en España »; *Telos. Cuadernos de Comunicación*, nº 89 (octubre-diciembre). En línea : http://sociedadinformacion.fundacion.telefonica.com/seccion=1266&idioma=es_ES&id=2011102417270001&activo=6.do
- Rostox, Walter W. (1963): *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*; FCE. México.

- Roy, Olivier (2005): « La crise de l'état laïque et les nouvelles formes de religiosité »; *Esprit*, febrero.
- Roy, Olivier (2006): *El Islam en Europa: ¿una religión más o una cultura diferente?*; Editorial Complutense: Madrid.
- Ryjik, Veronika (2004): « Las dos Españas de Lope de Vega y la reelaboración del mito fundacional en *El último godo* »; *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. 29, nº 1, pp. 213-230.
- Sáez, Jesús M. (2008): *Análisis crítico de La civilización hispano-árabe de Titus Burckhardt*; Tesis Doctoral dirigida por Vera, María Isabel; Universidad de Alicante.
- Said, Edward [1978 (2004)]: *Orientalismo*; De Bolsillo: Barcelona.
- Sánchez-Albornoz, Claudio(1968): « Observaciones a unas páginas sobre el inicio de la Reconquista »; *Cuadernos de Historia de España*, nº 47-48, pp. 343-342.
- Santamaría, Enrique (1994a): « El cerco de papel...o los avatares de la construcción periodística del (anti)sujeto europeo »; en VV.AA: *Extranjeros en el paraíso*; Virus: Barcelona, pp. 227-251.
- Santamaría, Enrique (1994b): « Extranjero, nada menos que una palabra mayor »; *Revista de Sociología*, nº 43, Bellaterra, Barcelona, pp. 63-70.
- Santamaría, Enrique (2002): *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la inmigración no comunitaria*; Anthropos: Barcelona.
- Santiago García, José A. (2001): «Las fronteras (étnicas) de la nación y los tropos del nacionalismo»; *Política y Sociedad*, nº 36, Madrid, pp. 50-70.
- Sartori, Giovanni (1998): *Homo videns, la sociedad teledirigida*; Taurus: Madrid.
- Sartori, Giovanni (2003): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*; Taurus: Madrid.
- Sassen, Saskia (1993): *La movilidad del trabajo y del capital: un estudio sobre la corriente internacional de la inversión y del trabajo*; Centro de Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social: Madrid.
- Sassen, Saskia (2001): *The global city*; Princeton University Press: Nueva Jersey.
- Sassen, Saskia (2003): *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*; Traficantes de sueños: Madrid.
- Sayad, Abdelmalek (1999): *La double absence: des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*; Seuil: París.

- Sayad, Abdelmalek (2004): *The suffering of the immigrant*; Polity Press: Cambridge.
- Sayad, Abdelmalek (2006): *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 1. L'illusion du provisoire*; Raisons d'Agir: París.
- Schnapper, Dominique (1991): *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*; Gallimard: París.
- Schutz Alfred (1999): *Estudios sobre teoría social*; Amorrortu Editores: Buenos Aires.
- Simmel, Georg [1908 (2004)]: « Digressions sur l'étranger »; en Grafmeyer, Yves y Joseph, Isaac (eds.): *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*; Flammarion: Paris, pp. 53-60.
- Soja, Edward (1996a): *Thirdspace*; Blackwell: Cambridge.
- Soja, Edward (1996b): « Los Angeles, 1965-1992: From Crisis-Generated Reestructuting to Reestructuring-Generated Crisis »; en Scott, Allen y Soja, Edward: *The City. Los Angeles and Urban Theory at the End of the Twentieth Century*; University of California Press: Los Ángeles, pp. 426-462.
- Solanes, Ángeles (2004): « Las políticas holísticas de integración de los inmigrantes: su dimensión jurídica »; *4º Congreso sobre la inmigración es España, Ciudadanía y Participación*, noviembre, Girona.
- Sotillo Lorenzo, José Ángel (2006): *Un lugar en el mundo. La política de desarrollo de la Unión Europea*; Catarata: Madrid.
- Sotomayor Blázquez, Carmen T. (2005): « El moro traidor, el moro engañado »; *Anaquel de Estudios Árabes*, Vol. 16, pp. 233-249.
- Spencer, Herbert (1872): *The principles of biology*. Vol. I; Appelton and Company: Nueva York.
- Spencer, Herbert (1899): *The principles of biology*. Vol. II; Appelton and Company: Nueva York.
- Spivak, Gayatri (1988): « Can The Subaltern Speak? »; en Nelson, Cary y Grossberg, Lawrence: *Marxism and the Interpretation of Culture*; Board of Trustees of the University of Illinois: Illinois, pp. 271-313.
- Stolcke, Verena (1992): « ¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad? »; *Mientras Tanto*; nº 48, Barcelona, pp. 87-112.
- Stolcke, Verena (1993): « El problema de la inmigración en Europa: El fundamentalismo cultural como nueva retórica de exclusión »; *Mientras tanto*, nº 55, Barcelona, pp. 73-90.

- Stolcke, Verena (1994): *Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión*, en *Extranjeros en el paraíso*; Virus: Barcelona.
- Taguieff, Pierre-André (2003): *Vous avez dit «communautarisme»?* En línea: <http://www.nouveau-reac.org/textes/pierre-andre-taguieff-vous-avez-dit-communautarisme/>
- Taine, Hippolyte (1865–1869): *Philosophie de l'art*; Librairie Hachette: París.
- Tajfel, Henri (1984): *Grupos humanos y categorías sociales: estudios de psicología social*; Herder: Barcelona.
- Tajfel, Henri y Forgas, Joseph (1989): « La teoría de la identidad social de la conducta intergrupala » ; en Morales, Francisco y Huici, Carmen: *Lecturas de psicología social*; UNED: Madrid, pp. 225-259.
- Tajfel, Henri; Forgas, Joseph (2000): « Social Categorization: cognitions, values and groups »; en Stangor, Charles: *Stereotypes and prejudice: essential readings*; Psychology Press: Philadelphia, pp.49-63.
- Tapinos, George (2000): « Mundialización, integración regional, migraciones internacionales »; *Revista Internacional de Ciencias sociales*, nº 165, pp 48-57.
- Tarrius, Alain (2007): *La mundialización por lo bajo*; Hacer Editorial: Barcelona.
- Taylor, Charles (1992): *Multiculturalisme, différence et démocratie*; Canal: París.
- Tejerina, Benjamín (2005): « Movimientos sociales, espacio público y ciudadanía: Los caminos de la utopía »; *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 72, octubre, pp. 67-97.
- Terrén, Eduardo (2002): *Razas en conflicto*; Anthropos: Barcelona.
- Thomas, William y Znaniecki, Florian [1919 (2004)]: *El campesino polaco en Europa y en América*; CIS: Madrid.
- Tietze, Nikola (2003): *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*; L'Harmattan: París.
- Tocqueville, Alexis [1835 (2005)]: *La democracia en América*; Vol. II, Alianza: Madrid.
- Todorov, Tzvetan (1991): *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*; Siglo XXI: Madrid.
- Todorov, Tzvetan (2008): *El nuevo desorden mundial*; Península: Barcelona.
- Touraine, Alain (1994): *Qu'est-ce que la démocratie?*; Fayard: París.

- Touraine, Alain (1997): *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*; Fayard: París.
- Touraine, Alain; Wieviorka, Michel; Flecha, Ramón y otros (2004): *Conocimiento e identidad. Voces de grupos culturales en la investigación social*; El Roure: Barcelona.
- Tribalat, Michèle (1998): *Faire France: une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*; La Découverte: París.
- Turner, John C. (1990): *Redescubrir el grupo social*; Morata: Madrid.
- Vacher De Lapouge, George (1896): *Les Sélections sociales, cours libre de science politique, professé à l'Université de Montpellier (1889-1890)*; A. Fontemoing: París.
- Vacher De Lapouge, George (1899): *L'Aryen, son rôle social, cours libre de science politique, professé à l'Université de Montpellier (1889-1890)*; A. Fontemoing: París.
- Vacher De Lapouge, George (1909): *Race et milieu social. Essais d'Anthroposociologie*; Librairie Marcel Rivière: París.
- Vallespín, Fernando (2011): « Redes sociales y democracia: ¿un cambio cualitativo? »; *Telos. Cuadernos de Comunicación*, nº 89, octubre-diciembre. En línea :
http://sociedadinformacion.fundacion.telefonica.com/DYC/TELOS/REVISTA/DOSSIER/DetalleArticuloTELOS_89TELOS_DOSSIER1/seccion=1266&idioma=es_ES&id=2011102410060001&activo=6.do
- Van Den Berghe, Peter [1978 (2002)]: « Sociología de la etnicidad »; en Terrén, Eduardo: *Razas en conflicto*; Anthropos: Barcelona, pp. 220-233.
- Van Dijk, Teun A. (2003): *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*; Gedisa: Barcelona.
- Vertovec, Stephen (2003): « Desafíos transnacionales al «nuevo» multiculturalismo »; *Migraciones y Desarrollo*, nº1, octubre. En línea: www.migracionesydesarrollo.org
- Vilar, Juan (2002): « España y la descolonización de Marruecos »; en Martínez Carreras, José U.: *Relaciones entre España y Marruecos en el Siglo XX*; A.E.A.: Madrid, pp. 65-76.
- VV.AA. (1994): *Extranjeros en el paraíso*; Virus: Barcelona.
- VV.AA.(2005): *Codesarrollo: migraciones y desarrollo mundial*; CIDEAL-Fundación Asistencia Técnica para el Desarrollo (ATD): Madrid.

- Wallerstein, Immanuel (1999): *The end of the world as we know it: social science for the twenty-first century*; University of Minnesota Press: Minneapolis.
- Wallerstein, Immanuel (2005): *Análisis del Sistema-Mundo: Una introducción*; Siglo Veintiuno: México.
- Weber, Max [1922 (2002)]: *Economía y sociedad*; Fondo de Cultura Económica: Madrid.
- Wieviorka, Michel (1996): *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*; La Découverte: París.
- Wieviorka, Michel (1992): *El espacio del racismo*; Paidós: Barcelona.
- Wieviorka, Michel (2001): *La différence*; Balland: París.
- Wieviorka, Michel (2002): « La diferencia cultural como cuestión social »; en Terrén, Eduardo: *Razas en conflicto*; Anthropos: Barcelona, pp. 277-292.
- Wieviorka, Michel (2004): « El trato político de las identidades culturales »; en Touraine, Alain; Wieviorka, Michel; Flecha, Ramón y otros: *Conocimiento e identidad*; El Roure: Barcelona, pp. 22-33.
- Wieviorka, Michel (2008): *Neuf leçons de sociologie*; Robert Laffont: París.
- Wieviorka, Michel (2009): « The Misfortunes Of Integration » en Ben-Rafael, Elizier y Sternberg, Yitzhak (ed): *Transnationalism: Diasporas and the advent of a new (dis)order*; Brill: Holanda, pp.135-148.
- Wieviorka, Michel (ed.) (2007): *Les Sciences sociales en mutation*; Sciences Humaines: Auxerre.
- Wihtol de Wenden, Catherine (2002): « Islam, immigration et intégration européenne »; *Cemoti*, nº33. En línea : <http://cemoti.revues.org/729>.

Fuentes periodísticas:

- ABC (06/02/08): Rajoy y el contrato de integración.
http://www.abc.es/hemeroteca/historico-06-02-2008/abc/Nacional/rajoy-promete-a-los-inmigrantes-un-contrato-de-integracion-si-gana-las-elecciones_1641619704906.html
- ABC (28/02/00): Racismo y linchamientos a inmigrantes en El Ejido.
<http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/2000/02/08/001.html>
- El Correo Gallego (16/06/06): Polémica en torno a la imagen de Santiago Matamoros.
<http://www.elcorreogallego.es/index.php?idMenu=3&idNoticia=55744>
- El Mundo (24/04/10): Dos casos de conflicto en torno al velo en Madrid.
<http://www.elmundo.es/elmundo/2010/04/22/madrid/1271963107.html>
- El País (11/12/11): Ricos más ricos, pobres más pobres.
http://www.elpais.com/articulo/primer/plano/Ricos/ricos/pobres/pobres/elpepueconeg/20111211elpneglse_2/Tes
- El País (22/09/06): Aznar y la invasión musulmana.
http://www.elpais.com/articulo/espana/PSOE/critica/actitud/irresponsableAznar/declaraciones/islam/elpporesp/20060923elpepunac_1/Tes
- El País (29/11/11): La invención de los otros. Lilian Thuram y la visibilidad de lo negro.
http://www.elpais.com/articulo/portada/invencion/otros/elpepuculbab/20120107elpbabpor_48/Tes
- Público (12/02/08): Rajoy y la prohibición del hiyab.
<http://www.publico.es/espana/47568/no-apoyo-a-mi-partido-en-lo-del-velo-no-es-ninguna-barrera>
- Público (25/11/2011): El PP anuncia que modificará la ley de extranjería.
<http://www.publico.es/espana/408893/el-pp-eliminara-el-permiso-de-residencia-y-trabajo-por-arraigo-social>
- ABC (28/04/2011): Racismo en Cataluña.
<http://www.abc.es/20110428/local-cataluna/abci-racismo-201104282103.html>
- La Vanguardia (28/04/2011): Racismo en Cataluña.
<http://www.lavanguardia.com/vida/20110428/54146600664/sos-racismo-alerta-del-crecimiento-del-odio-racial-en-catalunya.html>

Informes sociales y planes de integración.

- Derechos Humanos en la Frontera Sur 2009. Asociación Pro-derechos Humanos de Andalucía.
<http://www.apdha.org/media/informeFS2009.pdf>
- II Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración (2011-2014).
http://www.meyss.es/es/sec_emi/index.htm
- II Plan Madrid de Convivencia Social e Intercultural (2009-2010).
<http://www.madrid.es>
- Informe Anual Sobre el Racismo en el Estado Español (2006-2011).
<http://www.sosracisme.org/reflexions/informeannual.php>
- Informe L'estat del racisme a Catalunya (2009, 2010).
<http://www.sosracisme.org/reflexions/informeannual.php>
- Manual de Indicadores de Integración de Inmigrantes del Ministerio e Trabajo y Asuntos Sociales.
www.wodc.nl/images/1365_espanol_tcm44-80243.pdf
- Manual sobre la integración para responsables de la formulación de políticas y profesionales (3 ediciones, 2004, 2007 y 2010).
http://ec.europa.eu/spain/pdf/integracion_inmigrantes_es.pdf
- Plan de Convivencia de 2005-2008. [http:// www.madrid.es](http://www.madrid.es)
- Plan de Inclusión Social de la Ciudad de Madrid (2010-2012).
<http://www.madrid.es>
- Plan de Integración de la Comunidad de Madrid (2006-2008).
<http://www.madrid.org>
- Plan de Integración de la Comunidad de Madrid (2009-2012).
<http://www.madrid.org>
- Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración (2007-2010).
http://www.meyss.es/es/sec_emi/index.htm

Fuentes legales consultadas:

Legislación sobre inmigración en España y en Madrid.

- Ley Orgánica 4/2000 sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social.
- Ley Orgánica 8/2000.
- Ley Orgánica 14/2003.
- Ley Orgánica 2/2009.
- Real Decreto 2393/2004.
- Real Decreto 557/2011.

Documentación comunitaria.

- Conclusiones de la presidencia. Consejo europeo de Tampere 1999.
- COM (2002)703 final.
- Reglamento (CE) nº491/2004 del Parlamento Europeo y del Consejo de 10 de Marzo de 2004 por el que se establece un programa de asistencia financiera y técnica a los terceros países en los ámbitos de la migración y el asilo (Aeneas).
- COM (2005) 390 final.
- COM (2005) 621 final.
- The EU and Africa: Towards a strategic partnership. 19 December 2005.
- Declaration de Rabat.(2006)
- Conclusiones de la presidencia 15/16 diciembre de 2005.
- COM (2006) 26 final.
- Conferencia Euro-Africana sobre Migraciones y Desarrollo. Trípoli 22-23 Noviembre 2006.
- COM (2006) 735 final.
- Conclusiones de la presidencia. 14-15 de diciembre de 2006.

Fuentes cinematográficas:

- Wilders, Geert (2008): *Fitna*; Producción propia.
- Bollaín, Iciar (1999): *Flores de otro mundo*; La Iguana Producciones.
- Rey, Florián (1939) : *La canción de Aixa*; Film Produktion / Hispano Films.